http://www.humanityspace.net
http://www.гуманитарноепространство.рф

ISSN 2226-0773

Volume 15, No 2 Том 15, № 2 2026

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 15, No 2
Том 15, № 2

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 15, No 2
Том 15, № 2

2026

Гуманитарное пространство. ***Международный альманах*** **ТОМ 15, № 2, 2026**
Humanity space. ***International almanac*** **VOLUME 15, No 2, 2026**

Главный редактор / Chief Editor: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
Дизайн обложки / Cover Design: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
E-mail: **humanityspace@gmail.com**

Научный редактор / Scientific Editor: **В.П. Подвойский / V.P. Podvoysky**
E-mail: **9036167488@mail.ru**

Веб-сайт / Website: **http://www.humanityspace.net**
http://www.гуманитарноепространство.рф

Издательство / Publishers:
Международная академия образования / International Academy of Education
121433, Россия, г. Москва, ул. Большая Филёвская, 28, корп. 2
Bolshaya Filevskaya str., 28, building 2, Moscow 121433 Russia

Напечатано / Printed by:
ООО «АЕГ Груп» / A.E.G. Group
125009, г. Москва, Тверская улица, 27, строение 1, подъезд 2
Tverskaya str., 27, building 1, approach 2, Moscow 125009 Russia
Постер-МГУ / Poster-MSU
119296, г. Москва, ул. Молодежная, 3
Molodezhnaya, 3, Moscow 119296 Russia

Дата выпуска / Date of issue: **14.04.2026**
Реестр / Register: **ISSN 2226-0773**
DOI: 10.5281/zenodo.19398311
EDN: AYOXTY

© Гуманитарное пространство**.** *Международный альманах*
Humanity space. *International almanac*
составление, редактирование
compiling, editing

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Алексеева Лариса Леонидовна
доктор педагогических наук, доцент, почётный работник науки и техники РФ
Московский государственный институт культуры

Баршевскис Арвидс (Латвия)
академик Латвийской академии наук, доктор биологических наук, профессор
Даугавпилсский университет

Блок Олег Аркадьевич
доктор педагогических наук, профессор
Московский государственный институт культуры
Президент отделения «Музыкальное искусство и образование» Международной академии информатизации при ООН

Борц Анна (Польша)
доктор искусствоведения
Вроцлавский университет экологических и биологических наук
Институт ландшафтной архитектуры

Бочкарёва Екатерина Дмитриевна
кандидат педагогических наук
Московский государственный институт культуры

Губин Александр Игоревич
кандидат биологических наук
Донецкий ботанический сад

Данилевский Михаил Леонтьевич
кандидат биологических наук
Институт Проблем Экологии и Эволюции им. А.Н. Северцова РАН

Делий Павел Юрьевич
кандидат педагогических наук, профессор
Московский государственный институт культуры

Дуккон Агнеш (Hungary)
доктор филологических наук, профессор
Будапештского Университета им. Лоранда Этвеша (ELTE)
Венгерская Академия Наук (по венгерской литературе ренессанса и барокко)

Жаркова Алёна Анатольевна
доктор педагогических наук, профессор, профессор Российской академии образования
Московский государственный институт культуры

Жарков Анатолий Дмитриевич
академик Российской академии естественных наук, доктор педагогических наук, профессор, заслуженный работник культуры РФ
Московский государственный институт культуры

Илларионова Людмила Петровна
доктор педагогических наук, профессор
Государственный университет просвещения

Кадников Виталий Валерьевич
кандидат биологических наук
Институт биоинженерии, ФИЦ Биотехнологии Российской академии наук

Калимуллина Ольга Анатольевна
доктор педагогических наук, профессор, член-корреспондент Российской академии образования
Поволжский государственный университет физической культуры, спорта и туризма

Малянов Евгений Анатольевич
доктор педагогических наук, профессор
Пермский государственный институт культуры

Москвина Анна Сергеевна
кандидат педагогических наук, доцент
Государственный университет просвещения

Овечко Николай Николаевич
кандидат биологических наук, старший научный сотрудник
Научно-исследовательский институт вакцин и сывороток имени И.И. Мечникова Российской академии наук

Оленев Святослав Михайлович
доктор философских наук, профессор
Московская государственная академия хореографии

Печко Лейла Петровна
доктор философских наук, профессор

Пирязева Елена Николаевна
кандидат искусствоведения

Подвойский Василий Петрович
доктор педагогических наук, кандидат психологических наук, профессор

Поль Дмитрий Владимирович
доктор филологических наук, профессор
Московский педагогический государственный университет

Полюдова Елена Николаевна (США: Калифорния)
кандидат педагогических наук
Окружная библиотека Санта Клара

Сёке Каталин (Венгрия)
кандидат филологических наук, доцент
Института Славистики Сегедского университета

Солодухин Владимир Иосифович
доктор педагогических наук, профессор
Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов

Солодухина Татьяна Константиновна
доктор педагогических наук, профессор
Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов

Щербакова Анна Иосифовна
доктор педагогических наук, доктор культорологии, профессор
Московский государственный институт имени А.Г. Шнитке

EDITORIAL BOARD

Alekseeva Larisa Leonidovna
Dr. of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Honorary Worker of Science and Technology of the Russian Federation
Moscow State Institute of Culture

Barševskis Arvids (Latvia)
Academician of Latvian Academy of Science, Dr. of Biological Sciences, Professor
Daugavpils University

Blok Oleg Arkadevich
Dr. of Pedagogical Sciences, Professor
Moscow State University of Culture
President of the Department of Music and Education of the International Academy of Informatization at the United Nations

Borch Anna (Poland)
Dr. of Art Criticism
Wroclaw University of Environmental and Life Sciences
Institute of Landscape Architecture

Bochkareva Ekaterina Dmitrievna
PhD of Pedagogical Sciences
Moscow State Institute of Culture

Danilevsky Mikhail Leontevitch
PhD of Biological Sciences
A.N. Severtzov Institute of Ecology and Evolution, Russian Academy of Sciences

Dely Pavel Yurevich
PhD of Pedagogical Sciences, Professor
Moscow State University of Culture

Dukkon Ágnes (Hungary)
Dr.of Phylological Sciences, Professor
Budapest University named after Eötvös Loránd (ELTE)
Hungarian Academy of Sciences (in Hungarian literature, Renaissance and Baroque)

Gubin Alexandr Igorevich
PhD of Biological Sciences
Donetsk Botanical Garden

Illarionova Lyudmila Petrovna
Dr.of Pedagogical Sciences, Professor
State University of Education

Kadnikov Vitaly Valerevich
PhD of Biological Sciences
Institute of Bioengineering, Federal Research Center "Fundamentals of Biotechnology" of the Russian Academy of Sciences

Kalimullina Olga Anatolievna
Dr.of Pedagogical Sciences, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Education
Volga Region State University of Physical Culture, Sports and Tourism

Malyanov Evgeniy Anatolevich
Dr.of Pedagogical Sciences, Professor
Perm State Institute of Culture

Moskvina Anna Sergeevna
PhD of Pedagogical Sciences, Associate Professor
State University of Education

Ovechko Nikolay Nikolaevich
PhD of Biological Sciences, Senior Researcher
I.I. Mechnikov Scientific Research Institute of Vaccines and Serums of the Russian Academy of Sciences

Olenev Svyatoslav Mikhaylovich
Dr. of Philosophical Sciences, Professor
Moscow State Academy of Choreography

Pechko Leyla Petrovna
Dr. of Philosophical Sciences, Professor

Piryazeva Elena Nikolaevna
PhD of Art Criticism

Podvoysky Vasily Petrovich
Dr. of Pedagogical Sciences, PhD of Psychological Sciences, Professor

Pole Dmitriy Vladimirovich
Dr. of Philological Sciences, Professor
Moscow State Pedagogical University

Polyudova Elena Nikolayevna (USA: California)
PhD of Pedagogical Sciences
Santa Clara County Library

Shcherbakov Anna Iosifovna
Dr. of Pedagogical Sciences, PhD of Culturological Sciences, Professor
Moscow State Institute of Music named A.G. Schnittke

Solodukhin Vladimir Iosifovich
Dr.of Pedagogical Sciences, Professor
St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions

Solodukhina Tatyana Konstantinovna
Dr.of Pedagogical Sciences, Professor
St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions

Szoke Katalin (Hungary)
PhD of Philological Sciences, assistant professor
Institute of Slavic Studies of the University of Szeged

Zharkova Alena Anatolevna
Dr. of Pedagogical Sciences, Professor, Professor of the Russian Academy of Education
Moscow State University of Culture

Zharkov Anatoliy Dmitrievich
Academician of the Russian Academy of Natural Sciences, Dr. of Pedagogical Sciences, Professor, Honored Worker of Culture of the Russian Federation
Moscow State University of Culture

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 50-66
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 50-66
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-50-66
EDN: DLJLMO

Отличительные черты западнохристианской традиции миссии, сформированные на ранних стадиях её развития (I-VIII вв.)

Г.В. Борсуковская

Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева
129366, г. Москва, ул. Космонавтов, д. 2
Likhachev Russian Research Institute for Cultural and Natural Heritage
Cosmonauts str. 2, Moscow 129366 Russia
e-mail: galinab1@yandex.ru

Ключевые слова: христианская миссия, Западная Европа, особенности, процесс формирования, факторы влияния, поздняя античность, религия, эпоха Вселенских соборов, язычество, варвары, Церковь, монашество, римские папы.
Key words: Christian mission, Western Europe, features, the process of formation, factors of influence, late antiquity, religion, the era of the Ecumenical Councils, paganism, barbarians, Church, monasticism, Roman popes.

Резюме. В настоящей статье исследуется западноевропейская традиция христианской миссии на ранних стадиях своего развития. Исследование имеет целью выявление уникальных особенностей этой традиции, сформированных в историческом контексте распространения христианства в Западной Европе периода I-VIII вв. Устанавливается то общее, что имела традиция западнохристианской миссии с миссионерскими традициями остального христианского мира и выявляются отличительные черты, приобретённые ею в первые восемь веков Христианской эры. Внимание уделяется тем факторам, которыми было вызвано появление этих отличий. Исследование опирается на труды отечественных и зарубежных историков Церкви, православных священников, миссиологов и богословов.
Abstract. This article examines the Western European tradition of Christian mission in the early stages of its development. The research aims to identify the unique features of this tradition, formed in the historical context of the spread of Christianity in Western Europe during the I-VIII centuries. It is established what the tradition of the Western Christian mission had in common with the missionary traditions of the rest of the Christian world and what distinctive features it acquired in the first eight centuries of the Christian era. Attention is paid to identifying the factors that caused these differences. The research is based on the works of Russian and foreign historians of the Church, Orthodox priests, missiologists and theologians.
[Borsukovskaya G.V. Distinctive features of the Western Christian tradition of the mission, formed in the early stages of its development (I-VIII centuries)**]**

Введение

Для того, чтобы выявить отличительные черты традиции христианской миссии, сложившейся в Западной Европе, необходимо исследовать процесс формирования этой традиции, начиная с его зарождения. В данной статье изучение этого процесса ограничено ранним периодом истории Древней Церкви, длившимся от начала века апостолов до окончания эпохи Вселенских церковных соборов. Чтобы определить, каким образом в миссионерской традиции Запада сформировались отличия от других подобных традиций, исследуются повлиявшие на это факторы. Прежде всего, это касается историко-культурных и политических условий, в которых развивалась данная традиция, духовное влияние на неё восточной части христианского мира, а также специфика латинского богословия эпохи Вселенских соборов.

Христианская миссия и её теоретико-методологические основы

Говоря о христианской миссии, следует уточнить, что термин «миссия» употребляется здесь в значении одной из «…форм церковной деятельности, целью которой является обращение неверующих к вере в Христа» (Ципин, Владислав, 2021). В аналогичном значении используются слова: «христианизация» «благовествование», «евангелизация», «обращение», «миссионерская проповедь» и другие.

Миссия, являясь призванием Христианской Церкви, присуща всем её конфессиям и деноминациям. Но исторически у каждой Поместной Церкви складывается собственная миссионерская традиция со своими отличительными чертами. Эти отличия могут формироваться только в области вариативных средств миссии - её форм и методов, но не должны касаться её константных составляющих - целей и принципов, которые заданы Евангелием и едины для всех направлений развития христианской миссии (Смулов, 2018: 7).

Различают несколько моделей миссии, которым соответствуют свои исторически сложившиеся системы форм и

методов. К основным относятся три вида моделей. Одну, практикующую методы просвещения, условно называют «монашеской»; другая модель - «религиозно-политическая», она допускает методы политических компромиссов и принуждения; «смешанная» модель использует методы из разных систем (Максимов, 2021: 36). Предпочтение форм и методов из системы той или иной модели миссии определяет отличительные черты каждой миссионерской традиции.

Восточная и западная традиции миссии: общие исторические начала

Для выявления наиболее ранних отличительных черт в традициях западнохристианской миссии рассмотрим условия формирования методов благовестия в первые три века распространения христианства после его зарождения в Палестине.

Как известно из истории Древней Церкви, начало распространения Благой Вести по Римской империи было положено паломниками, слушавшими в Иерусалиме проповедь св. апостола Петра в день Пятидесятницы. За ними последовала проповедническая деятельность свв. апостолов, их учеников и преемников. «По прекрасным дорогам Римской империи Благая Весть разлеталась как искра по бикфордову шнуру. В границах ойкумены, включавших тогда Европу вплоть до Иберийского полуострова на западе и южной части Британских островов на севере, христианство стало стремительно распространяться уже в первом веке...» (Энеева, 2024: 37)

В первые три столетия по Рождестве Христовом евангельская проповедь звучала в условиях тотального господства языческой религии и культуры. Жестокие гонения на христиан назначались императорами Рима, которые сами являлись жрецами языческих культов, а некоторые даже были объектами поклонения. Во всей Римской империи религия христиан была поставлена вне закона, сами они обвинялись в оскорблении святыни (лат. - sacrilegium), им приходилось свидетельствовать о своей вере ценой мучений и самой жизни. Как сообщает историк Церкви профессор

В.В. Болотов, особенно трудно было победить в сердцах людей равнодушие, пробудить «...уснувшую, исторически изжившуюся религиозную совесть окружающего христиан язычества,.. личным примером высокого самоотвержения показать окружающему их миру, что религия есть дело настолько важное, что в известных случаях приходится лучше пожертвовать самою жизнью, чем поступиться ею» (Болотов, 1994).

Слово «мученик» в латинском языке означало человека, терпящего мучение, пытку - «marter». Однако там, откуда пришёл этот термин - на востоке, мучеников за веру не воспринимали как пассивных страдальцев, но считали их исповедниками, называя мученика за Христа словом «μάρτυζ» - «свидетель». В трудах историка Церкви Н.Т. Энеевой, фундаментально исследовавшей процесс христианизации Европы, приводится множество имён святых мучеников, которые оставила в истории гонений Западная Европа и которые вошли в число православных святых (Энеева, 2023). Пример их любви и верности Христу оказал мощнейшее влияние на становление западноевропейского христианства, их мученичество по своей сути стало миссией, единственно возможной на этом этапе христианизации Европы.

Но для победы над язычеством нужно было ещё и силой разумного слова донести до образованной части общества истины новой религии. Этой цели служили письменные послания богословов-апологетов II-III вв., таких, как Тертуллиан (ок. 160 - ок. 220 г.), утверждавший в своём трактате «Апологетик» (Apologeticum, ок. 197 г.), что для человека естественна вера в Единого Бога, что душа человека - «христианка по природе» и никакие мучения не уничтожат веру, ибо «кровь мучеников есть семя христианства» (Никифоров, 2008). Сочинения апологетов оказали большое влияние на греко-римское общество и способствовали его христианизации. Их опыт стал важным вкладом в развитие просветительских методов миссии.

И вот, благодаря горячим апостольским проповедям, самоотверженным свидетельствам мучеников за веру и разъяснениям писателей-апологетов христианская вера

открывалась сердцам и умам людей, постепенно вытесняла языческие суеверия и становилась доминирующей религией общества.

В 313 г. император Константин Великий узаконил Христианскую Церковь, а церковный собор 325 г. в городе Никея утвердил её союз с империей и вскоре Церковь получила статус государственной. Первым Никейским собором начинается исторический период Вселенских церковных соборов, на которых формулируются догматы, каноны и установления Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Учитывая недовольство языческой знати Рима и поддержку христианского Востока, император перенёс столицу империи на берега Босфора, выстроив там город своего имени - Константинополь.

В период Вселенских Соборов христианизация широкой волной проходит по всей Европе - с юга на север. Среди имён святых проповедников, трудом и подвигом которых христианство распространялось по Европе, после апостолов называют учеников св. ап. Павла - Трофима и Дионисия Ареопагита, - они проповедовали в Галлии (территория современной Франции). Здесь совершал свой подвиг богослов и апологет Ириней Лионский († 203 г.), а свт. Мартин, еп. Турский († ок. 400 г.) искоренял язычество и основывал храмы. Большую роль в христианизации Европы сыграли королева Франции св. Клотильда († 533 г.), прп. Женевьева Парижская, многие другие христианские исповедницы и исповедники (Энеева, 2024: 39). Над организацией миссионерской деятельности на европейском северо-западе трудились такие святители, как римский папа Григорий I Великий (†604 г.) и свт. Бонифаций (ок. 672-754 гг.). Трудами этих и многих других просветителей Европы христианская миссия уже в Раннем Средневековье стала важнейшим социокультурным фактором.

Приведённые факты показывают, что традиции западнохристианской миссии имеют общие исторические начала с традициями всего христианского мира. Богословские истоки у всех миссионерских традиций также едины, они - в святом Евангелии, деяниях апостолов и их учеников.

Исследователи ранних этапов христианского движения не случайно отмечают характерное для него единодушие проповедников: «…изучение христианской истории открывает дух соборной и православной истинно единой веры первых веков» (Мейендорф, 2000: 271). И можно утверждать, что в основание миссионерской концепции Западной Европы были заложены общие принципы христианской миссии - это отражено и в современном Католическом Катехизисе.

Миссия в условиях Западной Европы эпохи Вселенских Соборов

Важным событием для всей Христианской Церкви стало разделение Римской империи между сыновьями императора Феодосия I Великого в 395 г. на два самостоятельных государства - восточную и западную части империи. Церковь Христа при этом оставалась неразделённой, но в ней образовались два иерархически равных патриархата - константинопольский как центр Востока, и римский, начавший превращаться с этого времени в религиозно-политический центр Западной Европы с папской верховной властью.

Римская Церковь вела своё начало от христианской общины, возникшей в Риме в I в. по Р. Х., и в полном единстве со всем христианством начинала формирование своих миссионерских традиций. Но развивать их Римская Церковь должна была с учётом тех историко-культурных условий, в которых она находилась. Особенность этих условий была связана с вторжениями в Западную Европу варварских германских племён, особенно массовыми в период IV-VII вв. И если Восточная Римская империя могла обеспечивать защиту Восточной Церкви, то Церковь Запада лишилась подобной защиты по причине гибели государства и разрушения Рима. В 476 г. последний император Рима Ромул Август передал свои полномочия вместе с императорскими регалиями готскому вождю Одоакру, признав этим, что в Риме больше нет императора. Постоянные вторжения варваров и грабежи привели «…к резкому сокращению христианских общин,

уничтожению многих городов, бывших епархиальными церковными центрами, и общей деградации культурного уровня тогдашнего европейского населения…» (Энеева, 2024: 38). Организация деятельности миссионеров затруднялась разладом церковной структуры, из-за чего процесс христианизации Западной Европы постоянно прерывался и язычники возвращали свои утраченные было позиции во многих областях страны, особенно в Риме, где прежний политеизм поддерживался многими знатными семьями (Энеева, 2024: 39).

Латинская Церковь в этот период страдала от захватов своих земель лангобардами (лат. Langobardī «длиннобородые» - древнегерманское племя) и надеялась на военную помощь Константинополя. Но убедившись, что все силы восточной империи направлены на собственную защиту, осознала, что западное христианство должно защитить себя само. Римский папа Григорий I, как пишет британский историк Церкви Андрей Филлипс, видел способ защиты таким: «…Риму необходимо вступить в союз с германскими королями Запада. А это возможно лишь после обращения их ко Христу» (Филлипс Андрей, прот., 2014). С этой целью Церковь сформировала миссионерское движение, деятельность которого уже в V-VI вв. привела к Крещению нескольких королей, вследствие чего началось массовое обращение германских племён в христианскую веру.

Эти массовые Крещения проводились без предварительного покаяния и катехизации, то есть без подготовки людей к восприятию таинства Крещения (Православная Энциклопедия. Катехизация, 2017). Предполагалось, что со временем христианская культура будет прививаться новообращённым, однако приверженность обычаям предков у крещёных язычников преодолевалась с большим трудом. По этому поводу Теодор Шифер, немецкий историк, отмечает: «…смешение христианских и языческих верований… представляет собой очень распространенную в переходный период форму религиозности, так как Крещение как акт, свидетельствующий об обращении к новому Богу, сплошь и рядом предшествовало подробному наставлению в

христианском учении и потому, что при огромном недостатке в окормлении росток христианской веры был подвержен засыханию» (Schieffer, 1954: 141). Прочность языческих традиций в местном обществе не менее сильно препятствовала успеху миссии. Как сообщает Н.Д. Тальберг, «…язычество особенно сильно было в Риме, где ему преданы были многие знаменитые фамилии» (Тальберг, 1991: 108).

Усугубил эту ситуацию в VIII в. конфликт между папой Григорием III и константинопольским императором Львом III. Причиной конфликта послужила иконоборческая позиция последнего и его попытки навязать свою позицию Церкви. Выступив с протестом против этого, папа лишился покровительства императора, который, к тому же изъял из юрисдикции Римской Церкви несколько провинций, переподчинив их константинопольскому патриарху. «Это решение, - пишет еп. Евфимий (Моисеев), - потрясло самые основы Римской империи» (Моисеев Е., еп. 2020). Наряду с этим церковным землям угрожали нападения лангобардов, поэтому Церковь ощущала нужду в новом защитнике. Во время понтификата папы Стефана II (752-757 гг.) такой защитник был найден, им стал король франков Пипин Короткий - Pippinus Brevis (714-769). Успешно отвоевав у лонгобардов ряд провинций, Пипин возложил ключи от их городов на могилу св. апостола Петра в Риме. Так появилось теократическое государство - Папская область (Патримония св. Петра; лат. - Patrimonium Sancti Petri), чем, как считают историки Церкви, «…практически был положен конец византийскому влиянию» (Гергей, 1996).

Но, принимая покровительство королей, Церковь уже не могла со всей строгостью настаивать на правильном понимании ими вопросов веры, напротив - иногда ей приходилось уступать по богословским вопросам. Так, влияние политических интересов направляло развитие латинского миссионерства в сторону «религиозно-политической» модели с характерными для неё методами.

Своеобразие миссии западного монашества

В этих условиях активной движущей силой развития миссии становится монашество. Зародившееся в апостольские времена на Востоке как способ ухода верующих из общества, в котором исповедание веры превращалось в формальность, монашество вдохновлялось заветами Иисуса Христа, примерами св. Иоанна Крестителя, пустынников, отшельников и аскетов. В IV в. восточное монашество было организованным движением со своими уставами, искавшим спасения души от мира, считая, что «мир есть царство гибели» (Брокгауз и Ефрон, 1896: 715).

Позиция западного монашества отличалась большей активностью, чем у восточного. Призванием монашества здесь считался труд ради преобразования мира, покорения его Божьей воле. В отличие от внутренней сосредоточенности монахов Востока, западное монашество, как отмечает Н. Тальберг в своей «Истории христианской Церкви», «..обращало большое внимание на внешнюю сторону христианства - на обряды, дисциплину, управление...» (Тальберг, 1991). Но к духовным трудам Востока в Европе относились очень внимательно. Связующим звеном, соединившим идеи созерцательного Востока с активной позицией Запада, называют прп. Иоанна Кассиана Римлянина (ок. 360-435), (Карсавин, 1912), который открыл для европейцев «…опыт аскетики и монашеских идеалов, выработанных и утверждённых подвижниками Египта и Палестины» (Скурат, 2003). Воспринявшие духовный опыт Востока монастыри Европы - Леринский, Монте-Кассино и другие - становились центрами формирования христианской культуры и просвещения, привлекая к себе многочисленных паломников и местное население. Монастырские стены становились для селян защитой от набегов варваров, а сами варвары под влиянием монахов во множестве принимали Крещение. Значение деятельности монахов для становления европейской культуры неоценимо. Их опыт и мирные методы легли в основу «монашеской» модели миссии, определив её специфику.

Г.В. Борсуковская / G.V. Borsukovskaya

Особенности развития богословия Запада эпохи Вселенских Соборов

К важнейшим факторам влияния на развитие западнохристианской миссии следует отнести латинское богословие. Появление в нём значимых отличий от богословских позиций Вселенских соборов Церкви отражалось на традиции западной христианской миссии, формируя её специфические черты. Это коснулось таких установлений Римской Церкви, как её военная доктрина, вопрос о природе и благодати, прибавка к Символу веры, использование икон.

Военная доктрина Римской Церкви

В период ранней патристики на европейском Западе возникла отвергающая войну концепция христианского пацифизма, под влиянием которой у Римской Церкви складывалось отношение к воинской службе. В раннем Средневековье эта концепция вступила в противоречие с профессиональной этикой воинского сословия, основу которого составляли потомки завоевателей империи. В данных условиях для устранения противоречий требовалось сблизить церковную модель христианина-воина с этикой воинской элиты. Проблема была решена в V в. посредством учения «о справедливой войне» св. Амвросия Медиоланского и блж. Августина, которое сделалось основой «Доктрины справедливой войны» Римской Церкви и идеологической базой для воинского сословия Европы (Смирнов, 2008).

Св. Амвросий Медиоланский, который нёс военную службу до того, как стал Миланским епископом, считал, что христианину позволительно бороться с язычеством силой оружия (Ambrosius Mediolanensis, 2012). Анализируя эту позицию историк О.Р. Бородин оценивает её таким образом: «Оправдание войны божественным промыслом заходит у св. Амвросия так далеко, что он, по сути, приближается к идее “священной войны”» (Бородин, 1996). Блж. Августин, развивая идеи св. Амвросия, свою концепцию справедливой войны основывал на

убеждении в глубокой греховности природы человека, неподвластной ему (Августин, 2000). По Августину, как сообщает А.Д. Куманьков, «…идея наказания за грехи становится основой парадигмы христианского учения о войне - bellum punitivum (букв. - наказательная война). Война, таким образом, справедлива, если она оказывается способом избавления от греха, приводит к восстановлению порядка и служит объединению христиан» (Куманьков, 2022). Позже этой доктриной была усвоена германская воинственная мораль, согласно которой сама война есть дело религиозное (Смирнов, 2008), что привело к формированию методов военного принуждения в рамках «религиозно-политической» модели миссии.

«Пелагианские споры»

Влияние на формирование отличительных черт миссионерской традиции Запада оказали также богословские разногласия между блж. Августином и монахом Пелагием. Они известны как «пелагианские споры» или «споры о природе и благодати». В спорах решалось, влияют ли усилия человека на спасение его души или спасти его может лишь благодать Божия. По Августину, природа человека настолько искажена первородным грехом, что сам он не в состоянии спасти свою душу. На этом основании Августин строил своё учение о Божественном предопределении, согласно которому спасение человеческой души зависит от Бога и Его благодати. В отличие от блж. Августина, монах Пелагий считал, что от самого человека и его воли зависит - грешить ему или нет. В результате споров обе позиции были доведены до крайности: Пелагий был близок к отрицанию причастности Бога к бытию и спасению человека, Августин же утверждал, что человек не может даже обратиться к Богу, если нет на то Божественного предопределения.

Церковный Собор 430 г. в Ефессе не принял ни одну из этих крайностей. Соборным решением было признано, что человеку даётся возможность спасти свою душу, если он принимает сторону добра, обратившись к Богу, Его помощи и благодати. Точку зрения Собора выразил св. Иоанн Дамаскин

словами: «Бог всё предвидит, но не всё предопределяет. Он предвидит то, что находится в нашей власти, но не предопределяет этого» (Творения Иоанна Дамаскина, прп., 2002). К данному положению была близка позиция прп. Иоанна Кассиана Римлянина, не согласного ни с Пелагием, умалявшим значение Божественной благодати, ни с Августином, считавшим бесполезными усилия человека по спасению собственной души.

Римской Церковью было принято учение блж. Августина и это не могло не сказаться на методах западных миссионеров, для которых, по Августину, спасение обращаемых не зависело от их собственных устремлений. Прп. Иоанн Кассиан считал причиной такого решения недооценку западным богословием роли аскетического учения восточных монахов в воспитании души человека.

Латинское богословие в вопросе о Филиокве (Filioque)

Самые серьёзные богословские разногласия между Востоком и Западом связаны с вопросом о Филиокве (лат. Filioque - «и от Сына») - добавлением к латинскому тексту Никео-Цареградского Символа веры в части догмата о Пресвятой Троице. Православный священник Валентин (Васечко) сообщает, что распространившееся на Западе Европы учение «…о Filioque связывают с именем блж. Августина, который учил о Св. Духе как “о самом общении Отца и Сына”…Действительно, именно блж. Августин впервые авторитетно заявил об исхождении Св. Духа “и от Сына” в толковании эпизода из Евангелия от Иоанна (20:22)» (Васечко, 2009). Толедские церковные соборы - третий 589 г., в соборном изложении которого впервые упоминается Филиокве, а также двенадцатый 681 г., в документах которого Филиокве включается в Символ веры, - ссылаются на авторитет блж. Августина.

Вопрос о Филиокве, не имевший прямого отношения к методам миссии, косвенное влияние на их формирование оказал. Сделавшись вскоре причиной отложения Римской кафедры от церковного единства, этот вопрос ещё более сблизил священноначалие Рима с франко-германской военной

аристократией, поставив перед необходимостью принимать присущие ей методы деятельности.

Недооценка роли иконы западной миссиологией

Ещё одно важное отличие миссионерской традиции Запада связано с недооценкой Римской Церковью роли иконы в приобщении верующих к церковному вероучению. Иконография на западе не была оценена по достоинству, несмотря на то, что свв. отцы Церкви высоко оценивали икону, называли её «Библией для неграмотных» и «богословием в красках» (Языкова, 2024), несмотря на то, что Вселенский Собор 787 г. в Никее принял догмат о почитании иконописных образов Спасителя, Богоматери, Ангелов и святых, несмотря на православную позицию римских пап в период иконоборчества. Привычнее для римлян было искусство скульптуры, традиции которого восходили к античной культуре.

Кроме того, на отношении латинского богословия к иконе сказались события Трулльского Собора 691-692 гг. Часть принятых Собором правил противоречила традициям Римской Церкви, из-за чего папа не поставил свою подпись под общим списком правил, среди которых были и те, которыми определялся характер священного образа. Так Римская Церковь устранилась от формулирования учения о христологической основе иконы - процесса, в котором участвовала вся христианская Церковь. С тех пор в западном священном искусстве иконы используются мало (Цыпин, 2005).

Выводы

Итак, нашим исследованием установлено, что формирование традиций христианской миссии в Западной Европе на ранних своих этапах проходило в тесной взаимосвязи с миссионерскими традициями всего христианского мира, основываясь на общих с ним духовных началах. В первые века Христианской эры Европа принимала веру в Христа от проповедей святых апостолов, исповедников, мучеников, апологетов, отцов

Церкви, епископов и монахов. Влияние этих подвижников на формирование европейской культуры было решающим, опыт их миссии становился общим наследием всей Христианской Церкви и основой её лучших миссионерских традиций.

Начиная с IV в. традиции западной миссии формировались в области практической деятельности европейского монашества, которое, находясь в преемственной связи с духовным опытом восточных монахов, развивало основанные на этом опыте формы и методы миссионерства. Такие монастыри, как Монте-Кассино и Сен-Виктор, аббатства на островах Лерин и Ионы, строили свою миссию на принципах священноапостольства, методах мирной проповеди и девизе «молись и работай» (лат. - Ora et labora) св. Бенедикта Нурсийского, названного «отцом западного монашества» (Адальбер де Вогюе, 1995). Использование в миссиях подобных средств способствовало изменению менталитета вчерашних язычников, помогало им открыть сердца для искренней веры в Христа, так что многие из них сами впоследствии вступали в братство монахов. Деятельностная позиция монашества стала отличительной чертой западной миссионерской традиции. Формирование в этой традиции специфики, определяющей её отличия от общехристианского представления о миссии, связано с тем, что латинское богословие по тем или иным причинам стало принимать положения, не соответствующие решениям Вселенских соборов.

Прежде всего, речь идет о появлении «Доктрины справедливой войны», подкрепляющей адаптацию церковных представлений об участии христиан в военных действиях к воинственному мировоззрению язычников, что было вызвано политически мотивированными компромиссами римских пап с военной элитой захвативших Западную Европу языческих племён.

На той же политической основе в Западной Европе было принято добавление (лат. Filioque) к утверждённому соборным решением Церкви Символу веры, что впоследствии привело к разделению единой Церкви.

Ещё одним важным отличием от общецерковной позиции явилось принятие Римской Церковью учения о Божественном предопределении блж. Августина, не придававшего должного

значения усилиям человека в борьбе с грехами и спасении собственной души, что отражало принижение латинским богословием роли восточной аскетики в деле самовоспитания человека.

Косвенным результатом учения о Божественном предопределении, с которым связывалось представление о предопределённости участи души, явилась недооценка латинской Церковью иконографии как культурно-изобразительной формы миссии, обращённой к душе человека.

Развитие отличий, выявленных настоящим исследованием в западной миссионерской традиции на ранних этапах её формирования, впоследствии привело эту традицию к уклонению в сторону «религиозно-политической» модели, определив этим специфичность её форм и методов. В следующем тысячелетии этот путь привёл Католическую Церковь к одобрению применения в практике миссии методов принуждения вплоть до физического уничтожения тех, кто не желал принимать христианскую веру от завоевателей. Но в первые восемь веков Христианской эры отмечаются лишь некоторые разномыслия между богословами Востока и Запада. По оценкам православных богословов, «…то, что происходило с I по VIII век, было поиском истин. Как правило, результатом поисков было обретение общего церковного мира, и прежнее разномыслие исчезало в новом ведении о Боге» (Васечко, 2019).

Таким образом, духовное единство западной миссионерской традиции со всем христианским миром определялось их общими началами, историческими и богословскими. При этом, своеобразие традиционных методов миссионерства Запада, связанное с его более активной позицией, чем на Востоке, не искажало евангельских принципов. Однако, ещё в эпоху Вселенских соборов Церкви в области латинского богословия были заложены основания для формирования в западной традиции миссии принципиальных отличий от общецерковного понимания проповеднической деятельности. Так, сильные позиции языческого элемента в религиозно-культурной среде Западной Европы создали условия для появления некоторых церковных доктрин, адаптированных

к этике воинского сословия, что впоследствии привело к усвоению западными миссиями методов военного принуждения.

ЛИТЕРАТУРА

Адальбер Де Вогюе. 1995. Церковь, отмеченная монашеством с. 1-27. - В кн. Святой Бенедикт, человек Божий. Перевод с французского В. Бетаки и А. Стерпен.; Париж: Bibliotheque slave de paris collection simvol № 6. 151 с.

Библия. Книга Священного Писания Ветхого и Нового Завета с иллюстрациями Доре. 2025. 1900 с.

Бородин О.Р. 1996. Отношение к войне и миру в христианстве эпохи ранней патристики (формирование христианского пацифизма). Византийские очерки. Труды российских ученых к XIX международному конгрессу византинистов. Москва.

Болотов В.В. 1994. Лекции по истории древней Церкви. Т. II. История церкви в период до Константина Великого. I. Церковь послеапостольская и Римская империя. [Электронный ресурс]. - Азбука. Ру.

Брокгауз и Ефрон. 1896. Энциклопедический словарь. XIX А. СПб. 963 с.

Васечко Валентин, прот. 2009. Сравнительное богословие: учебное пособие. М.: ПСТГУ.

Гергей Е. 1996. История папства; Пер. с венгр. М.: Республика. 463 с.

Источник знания. Творения преподобного Иоанна Дамаскина; Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. М. : Индрик, 2002. 414 с. (Святоотеческое наследие / Правосл. Свято-Тихон. богосл. ун-т).

Карсавин Л.П. 1912. Монашество в средние века. СПб. 110 с.

Катехизис Католической Церкви; Часть 1, раздел 2, Гл. 3, § 3., III, Миссионерство - требование, вытекающее из вселенского характера Церкви; 850; (1AG 2;2 Иоанн-Павел II, Энциклика «Redemptoris missio» (далее - RM) 23).

Куманьков А.Д. 2022. История развития теории справедливой войны. БРЭ.

Максимов Алексей, свящ. 2021. Католическая миссиология: История. Теория. Герменевтика; М. : Изд. ПСТГУ. 384 с.

Мейендорф, Иоанн, протопресвитер. 2000. История церкви и восточно-христианская мистика. Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК. 578 с. Единство Империи и разделения христиан. 13-276 с.

Моисеев, Евфимий, епископ. 2020. Апостол Германии. Бонифаций, архиепископ Майнцский: просветитель, миссионер, мученик: Житие, переписка. Конец VII - начало VIII века. Пер. с нем. игумен Евфимий (Моисеев); пер. с лат. С. А. Степанцов. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви; Тула. 296 с.

Православная Энциклопедия. 2008. [Электронный ресурс]. - pravenc. ru.

Скурат К.Е. 2003. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин - отец востока и Запада // К. Е. Скурат Золотой век святоотеческой письменности (IV - V вв.). МДА.

Смирнов А.Г. 2008. Культура Европейского рыцарства: христианский идеал и реальность. Автореф. … кандидата культурологи. 24. 00. 01 - теория и

история культуры (Культурология); Государственная академия славянской культуры. Москва. 23 с.

Смулов А.М., Кирилло-Мефодиевская миссионерская традиция: принципы, формы и методы православной миссии (научное издание). - М., Издательство «Перо», 2018. 125 с.

Филлипс Андрей, прот. 2014. Святители Григорий Двоеслов и Августин Кентерберийский - апостолы англов [Электронный ресурс]. Перевел с английского Дмитрий Лапа; Переведено по: Andrew Phillips, fr. Orthodox Christianity and Old English Church. 26 сентября 2014 г. - Православие.ру.

Цыпин Владислав, прот. 2005. Вселенский VII Собор. - В кн. Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. 9: 645-660.

Энеева Н.Т. 2023. Христианизация Европы в I-XI вв. Вехи истории. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 12 (3): 349-366.

Энеева Н.Т. 2024. Русская послереволюционная эмиграция и Христианизация Европы. - Традиции и современность. 37: 33-63.

Языкова И.К. 2011. Торжество Православия. Иконоборчество и иконопочитание [Электронный ресурс]. - Седмица.ru.

Ambrosius Mediolanensis. De fidei Christiana. II. 16. PL. T. XVI. Col. 587-590, 25-194. Собрание творений: на лат. и рус. языках. Свт. Амвросий Медиоланский; [пер. с лат. Д.Е. Афиногенова, прот. А. Гриня, М.В. Герасимовой; пер. со старослав. Ф.Б. Альбрехта]; ПСТГУ. М.: Изд. ПСТГУ, 2012. Т. 5, [сост. Н. А. Кулькова]. 2015. - 519 с. О вере. 21-419 с.

Schieffer T. 1954. Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg. xii + 326 p.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 67-79
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 67-79
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-67-79
EDN: DUTGNC

Отношение к войне в трудах русских святителей XIX века

Ю.В. Гречко

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side str., 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: snejana-grechko@yandex.ru

Ключевые слова: Церковь, война, патриотизм, святитель Филарет Московский, святитель Игнатий Кавказский, святитель Иннокентий Московский, святитель Феофан Затворник.
Key words: Church, war, patriotism, St. Filaret of Moscow, St. Ignatius of Caucasus, St. Innocent of Moscow, St. Theophan Anchorite.
Резюме. В настоящей статье рассматривается проблема православно-христианского осмысления войны выдающимися русскими архипастырями XIX в.: святителями Филаретом и Иннокентием Московскими, Игнатием (Брянчаниновым) и Феофаном Затворником. Цель данной работы - выявить отношение святителей XIX в. к военным событиям, свидетелями которых они были, и проанализировать основные положения их богословских воззрений на проблему войны в целом.
Abstract. The proposed article examines problem of Orthodox Christian understanding of war by prominent Russian archpastors of 19th century: Saints Philaret and Innocent of Moscow, Ignatius (Bryanchaninov) and Theophan Anchorite. The purpose of this work is to identify the attitude of 19th-century saints to the military events they witnessed, and to analyze main provisions of their theological views on problem of war in general.
[Grechko Yu.V. The attitude to war in the works of Russian Holy Hierarches of the 19th century**]**

Введение

В современном обществе существует запрос на осмысление в нынешней историко-политической перспективе проблемы отношения христианина к войне в самом широком смысле. Непрекращающиеся военные конфликты различного уровня требуют от христиан быть готовыми дать ответ, как правильно относиться к происходящему, что должно делать и как различать добро от зла в ситуации войны или приготовления к ней.

В настоящее время требуется осмысление проблемы

христианского отношения к войне и миру, оружию, родине на основе как систематизации богословских мнений прошлого, так и подробного изучения близких нам по времени апологетических и богословских трудов, наиболее яркими в этом аспекте представляются труды четырех прославленных русских святителей - Филарета Московского, Игнатия Кавказского, Иннокентия Московского и Феофана Затворника - высокообразованных и деятельных архиереев, не понаслышке сталкивавшихся с проблемой и событиями войны.

Святитель Филарет Московский (Дроздов, 1782-1867)

Свт. Филарет Московский одним из первых попытался осмыслить значение победы в Отечественной войне 1812 г. и духовные ее предпосылки. Он назвал минувшие военные события самим голосом Божьим, наставлением миру. Владыка утверждал, что участь государств зависит от закона истины, от того, следуют ли они ему или уклоняются от него, именно это определяет, каков будет суд Божий о них. Верность Божественному закону, народное благочестие и добродетельность определяет, по слову святителя, покровительствует ли Господь государству или оставляет его до времени ходить собственными путями в ожидании исправления или в назидание другим. Чем точнее государство следует Закону Божиему, «тем точнее входит во всеобщий порядок Его правления, тем несомненнее покровительствуется Им, тем обильнее приемлет от Него силы к своему сохранению и совершенствованию» (Филарет (Дроздов), свт., 1813: 11). Именно верность Богу и последовавшая Его помощь определили победу России в этой войне.

Святитель порицал самонадеянность и вероломность Наполеона, его недальновидность, полагание исключительно на силу оружия и численность армии и забвение законов нравственности, справедливости, правды. Также владыка отмечал, что нападение Наполеона на Россию не произвело в народе паники и страха, но способствовало усугублению молитвы и сплочению народа. Особое негодование вызвало

поведение французских войск в оставленной Москве, когда древние святыни старой столицы подверглись поруганию и святотатству, - такое злодейство было залогом гнева Божия на врага России, который должен быть вскоре изгнан. Святитель высоко оценил жертвенное служение русского народа, когда люди с готовностью восстали против врага, собирали войска из добровольцев и щедрые денежные пожертвования.

Впоследствии при освящении храма в Спасо-Бородинском монастыре на месте Бородинского сражения митр. Филарет утверждал, что воины, погибшие на поле брани в чистой преданности Богу, царю и Отечеству, подобны мученикам и достойны почитания на месте своего подвига, а те из них, кто был под властью греха и страстей, заслуживают сугубой молитвы и совершения за них сугубых церковных молитв и совершения за них бескровной Жертвы на литургии (Филарет (Дроздов), свт., 2007a: 106).

После окончания Заграничного похода Русской армии свт. Филарет написал чин благодарственного молебного пения о спасении России «от нашествия галлов и с ними двадесяти язык», которое впервые прозвучало в церквах на Рождество 1815 г.

Во время Крымской войны 1853-1856 гг. свт. Филарет, находившийся в это время на Московской кафедре, возносил молитвы о победе России и проводил активную патриотическую деятельность: произносил напутственные речи к императорам Николаю I и Александру II, воинам, сестрам милосердия, отправлявшимся на войну, собирал и посылал пожертвования, написал особую молитву для прочтения на кораблях. В своих словах митр. Филарет подчеркивал надежду на помощь Божию российскому императору и его воинству, противоставшему мусульманам-гонителям христианских народов Балкан и попирающим христианские святыни Иерусалима и Палестины (Филарет (Дроздов), свт., 2007b: 535).

В 1854-1855 г. несколько полков было благословлено иконами преп. Сергия Радонежского, освященными у его мощей, а 7 сентября 1855 г. в Троице-Сергиевой лавре святитель вручил императору Александру II для отправки на фронт икону Явления Божией Матери преп. Сергию, которая сопровождала

Московское ополчение во время Отечественной войны 1812 г. В своем слове он испрашивал благословения преподобного для императора и русского воинства на «сие дело веры», просил его заступничества за христолюбивых российских воинов и молитвы ко Господу об оставлении грехов, из-за которых происходят скорби, и дарования нашему Отечеству «победы миротворной и победоносного мира» (Филарет (Дроздов), свт., 2007b: 541-542).

По благословению митр. Филарета посильное вспомоществование фронту оказывали монастыри и храмы Московской епархии: делали денежные пожертвования, к примеру, только в марте 1855 г. было пожертвовано 110600 рублей серебром (ГАРФ Ф. 652. Оп. 1. Д. 206), изготавливали и направляли на фронт перевязочные материалы, посылали медикаменты, на Крымский театр боевых действий был направлен иеромонах Анастасий из Троице-Сергиевой лавры, служивший врачом и духовником в двух госпиталях в Симферополе, несколько послушниц Свято-Алексеевского московского монастыря стали сестрами милосердия в Крестовоздвиженской общине (Филарет (Дроздов), свт., 1883: 297).

Свт. Филарет остро переживал события Крымской войны, часто обсуждал их в переписке с руководством страны, духовными лицами и высшим составом действующей армии, высказывая скорбь по поводу пролития крови с Севастополе, на месте, где крестился святой князь Владимир (Филарет (Дроздов), свт., 1869: 458), длительности и тяжести осады города, настаивая на необходимости воинству и офицерам в испытаниях взывать к Богу о помощи, надеяться на Господа, а не на себя, приводя примеры чудесного заступления Божьего в безнадежных ситуациях минувших сражений (Мельникова, 2012: 59-60).

В своих речах митр. Филарет осуждал несправедливые войны, которые велись не за правду, но с жаждой корысти, преобладания, крови. Войну же за правое дело, коей, по его мнению, и была Крымская война, он называл священной, а погибших на полях сражений воинов считал подражателями святых мучеников: «Война - священное дело для тех, которые

принимают ее по необходимости, в защиту правды, веры, отечества. Подвизающийся в сей брани оружием совершает подвиг веры и правды, который христианские мученики совершали исповеданием веры и правды, страданием и смертию за сие исповедание; и, приемля раны, и полагая живот свой в сей брани, он идет в след мучеников к нетленному венцу» (Филарет (Дроздов), свт., 2007b: 283-284).

Святитель Игнатий Кавказский (Брянчанинов, 1807-1867)

Хотя духовный путь свт. Игнатия Кавказского начался после окончания Отечественной войны 1812 г., в своих размышлениях и письмах он обращался к ней как крупному историческому событию, иллюстрирующему духовные законы жизни этого мира. Так, личность Наполеона Бонапарта он называл предызображением антихриста, гением и беззаконником, естественным образом порожденным рационалистическим обществом, опирающимся исключительно на человеческий разум.

Отражение в эпистолярном наследии свт. Игнатия (Брянчанинова) нашла Крымская война 1853-1856 гг., ее события и смыслы святитель обсуждал в переписке с офицером Н.Н. Муравьевым, имея военное образование и желая принести пользу своему народу, давал практические военные советы для штурма крепости Карс. Свт. Игнатий оказывал русской армии в первую очередь молитвенную поддержку, благословлял воинов, но вместе с тем считал нужным участвовать своими знаниями и рассуждениями в решении реальных боевых задач.

Владыка показывал живую заинтересованность военными событиями, сам с воодушевлением читал статьи и знакомился с анализом положения дел в действующей армии и на поле боя, был в курсе геополитической обстановки, предлагал свой собственный стратегический анализ, ожидая нескорого завершения войны и предостерегая от блестящих и демонстративных действий на Кавказском театре и в Малой Азии и поспешного заключения мира в пользу разумных и практичных шагов, которые впоследствии могли бы привести к

падению Османской империи и ее ига над христианскими народами Балкан (Игнатий (Брянчанинов), свт., 1998: 17-20). Потрясенный дерзостной, но бесплодной осадой Кронштадта и Свеаборга англо-французским флотом, свт. Игнатий очень нелестно отзывался об англичанах и их коварстве в ходе Крымской кампании, а в другом месте даже сочувствовал туркам, которых англичане и союзники предали.

В 1855 г. владыка рассуждал о неопределенности будущего России, приводя цитату Н.М. Карамзина о том, что в жизни государства, как и человека, бывают затруднительные обстоятельства, исход которых непредсказуем, и тогда нужно положиться на волю Божию, что, однако, не означает бездействия. Для достижения победы свт. Игнатий считал необходимым нарастить силы России, уравновесить их с силами врагов, тогда при технически равных возможностях у России будет перевес за счет ее нематериального богатства - храбрости и веры русского народа. О патриотизме свт. Игнатий вынес такое суждение: «Всякому православному христианину свойственно желать всевозможных благ, во-первых, православному отечеству, во-вторых, единоплеменным и всем православным народам, наконец, всему человечеству» (Игнатий (Брянчанинов), свт., 1998: 23). О православных воинах, гибнущих на поле боя, владыка высказывал мысль, что их жертва за царя и Отечество равносильна мученичеству за Христа.

В переписке с П.С. Нахимовым еп. Игнатий отмечал покровительство армии и флоту со стороны русских святых, горячо любивших свое Отечество, в частности свт. Митрофана Воронежского, благословившего Петра I на создание флота, и в качестве благословения от Троице-Сергиевой пустыни передал его икону (Игнатий (Брянчанинов), свт., 2011: 239-240).

Отдельной животрепещущей темой в рассуждениях владыки Игнатия Кавказского были судьбы России. Он отмечал, что в историческом пути России большую роль играла война, которую она вела для защиты от соседей, для свержения татаро-монгольского ига, изгнания противников, возвращения своих земель и даже междоусобицы для выяснения интересов между князьями. С помощью войны Россия смогла установить

устойчивую связь с Европой, встать наравне с Европейскими державами и даже затем освобождать их (Игнатий (Брянчанинов), свт., 2014: 405).

Святитель Иннокентий Московский (Вениаминов, 1797-1879)

Во время миссионерского служения в обширнейшей Якутской епархии свт. Иннокентия Вениаминова разразилась Крымская война, англо-французский флот на судах с паровых двигателями не только успешно вел боевые действия в Средиземном и Черном морях, но и досаждал Российской империи в самых отдаленных местах - осадил Соловецкий монастырь на Белом море, появился близ столицы и обстреливал Кронштадт и Свеаборг, внезапно напал на Камчатку и немногочисленный российский тихоокеанский флот. 17 августа 1854 г. эскадра неприятеля появилась у порта Петропавловска с целью осады, которая продлилась неделю, после чего неприятель был разбит. Свт. Иннокентий вел переписку с женой контр-адмирала В.С. Завойко, руководившего обороной Петропавловска, Юлией Егоровной, откуда узнал подробности событий осады города, о подвигах местного священника о. Георгия, который служил молебны на батареях, когда над его головой летали пушечные ядра, о благодарности Богу защитников гарнизона, понимавших, что силы неприятеля превосходили их в несколько раз и только благодаря милости Божией им удалось отстоять порт (Барсуков, 1883: 347-351). Описанные события не остановили святителя в его стремлении отправиться в экспедицию по Амуру и прийти для этого в порт Аян на Охотском море, он рассчитывал, что неприятельские крейсеры появятся там не ранее 10 июля и не помешают начать экспедицию, только возвращение может быть небезопасно.

На пути в Аян владыка встретился со своей старшей дочерью Екатериной, которая пыталась отговорить отца от продолжения пути, так как в Аяне уже были английские военные, но святитель трезво рассудил, что его личность как гражданского лица не должна заинтересовать неприятеля, а к

перспективе плена отнесся с насмешкой. Ко времени прибытия владыки 9 июня 1855 г. жители покинули город и укрылись в лесу, а бесчинствовавшие в городе английские отряды временно оставили его. Свт. Иннокентий ежедневно совершал богослужения в церкви Аяна, посещал скрывавшихся в лесу горожан, ободрял их пастырским словом, совершал требы как простой священник. 21-22 июля в город прибыло несколько кораблей с английскими офицерами, которые застали владыку в церкви за совершением молебна о даровании победы. Невозмутимое спокойствие, уверенные громкие молитвы и благоговейное выражение лица архиепископа поразили англичан и заставили их тихо дождаться конца службы. После молебна англичане уважительно подошли к владыке Иннокентию, вежливо выразили свое удивление, что встретили его здесь, расспросили, каким образом он смог добраться до Аяна, и объявили что по долгу службы, должны будут взять его в плен. Святитель убедил офицеров, что он, не будучи военным, им не нужен, но только принесет дополнительные расходы; и затем пригласил их к себе в дом, угостил чаем и долго беседовал с ними через переводчика, причем убедил их оставить его в покое и освободить привезенного ими плененного ранее священника-миссионера Махова (Просветитель сибирских стран, 1901: 55-56). Таким образом, крепостью своей веры, убежденностью в Божьем благопоспешении делу миссии и собственной правоте, внимательностью, спокойным и уверенным словом святитель Иннокентий (Вениаминов) не только сам смог избежать плена, но и спасти другого священника.

Патриотические чувства святителя не были громкими, не вызывали пафосных действий, однако он искренне радовался, что англичане не разрушили города, пощадили храм и строящийся корабль, не стали разорять ненужные им товары Российско-Американской компании.

Военные действия все же помешали замыслам святителя. Устье Амура охранялось английскими фрегатами, пройти туда никаким способом не представлялось возможным, и владыка воздал благодарение Богу, не давшему его планам

осуществиться и так сберегшему его от опасности. Осенью 1855 г. свт. Иннокентий вернулся в Якутск и продолжил свои экспедиционные труды в феврале 1856 г.

После начала русско-турецкой войны 1877-1878 гг. митрополит Иннокентий благословил в Успенском соборе Московского Кремля, отправляющегося в действующую армию Александра II на победу над врагом. Владыка по примеру своих предшественников передал в действующую армию икону явления Божией Матери преп. Сергию Радонежскому и благословил императора на «святое дело освобождения единоплеменных и единоверных наших братий» (Иннокентий (Вениаминов), свт., 1886: 166). В дальнейшем свт. Иннокентий служил молебны по случаю успехов русских войск, организовывал пожертвования московского духовенства на нужды армии. По инициативе святителя было создано Николаевское попечительство для пособия нуждающимся семействам воинов при братстве равноап. Марии Магдалины, а при Угрешском монастыре устроена лечебница для раненых воинов.

Святитель Феофан Затворник (Говоров, 1815-1894)

Дискутируя с распространявшимися в русском обществе конца XIX в. пацифистскими взглядами, выразителем которых, в частности, был Л.Н. Толстой со своей идеей непротивления злу, свт. Феофан Затворник утверждал, что примеры благословения Божия воинов и военных действий содержатся в Священном Писании, воевали и прославленные в лике святых русские князья, в самой Киево-Печерской лавре есть мощи святых воинов. Он объясняет необходимость держать в руках оружие не предрасположенностью ко злу, но любовью к единоплеменникам, важностью их защиты: «Воюют по любви к своим, чтоб они не подверглись плену и насилиям вражеским» (Феофан (Говоров), свт., 1899: 208) - и в качестве примера приводил невозможность не воевать с полчищами Наполеона, когда они вторглись в Россию.

К теме Отечественной войны 1812 г. свт. Феофан неоднократно обращался в своих рождественских проповедях,

так как в этот день в храмах звучали благодарственные молебны об избавлении от нашествия галлов. В слове к своей тамбовской пастве в 1860 г. еп. Феофан высветил духовную причину, почему Наполеон приходил в Россию - чрезмерное и слепое увлечение французскими нравами и ложными идеями - и предостерег от подражания Европе, где возрождались в то время «языческие мерзости» (Феофан (Говоров), свт., 1861: 257) и во главу угла ставились ценности Возрождения и гуманизма, дабы новая беда не постигла Россию.

Святитель полагал исполнение воинского долга важным и нужным для христианина занятием, которое исходит из любви к другим братьям-христианам для защиты их от насилия и пленения врагом. При этом, несмотря на верность, честность и правду самоотверженного воинского служения свт. Феофан Затворник не считал его самодостаточным для спасения без других духовных подвигов и покаянного преображения души, но лишь добродетелью гражданской (Феофан (Говоров), свт., 2012: 244-245). О подвиге воинов, полагающих свои души за Отечество и братьев-христиан, свт. Феофан писал, что он сродни мученичеству (Феофан (Говоров), свт., 1899: 44).

Свт. Феофан, несмотря на жизнь в монастырском затворе, хорошо разбирался в геополитических вопросах, имел четкое представление о событиях, происходивших в Европе, Турции и на Балканах. С особым напряжением еп. Феофан следил за событиями русско-турецкой войны 1877-1878 гг., которая должна была принести освобождение христианским Балканским народам от османского владычества, в письмах он указывал на справедливый характер этой войны. Причиной войны святитель считал грехи русского народа, но возлагал надежду на победу ради помощи братьям-христианам (Феофан (Говоров), свт., 2001: 551-552).

Святитель порицал беспечное отношение к войне той части населения страны, которая прямого участия в войне не принимала, так как война - следствие греховности народа, повод для покаяния, средство для искупления и исправления, в том числе при помощи пожертвований и милостыни.

В целом владыка считал воинскую службу полезной для

человека, дисциплинирующей его, и даже предпочитал воинскую службу другим карьерным путям, так как именно она заставляет помнить о Боге и требует самоотверженного служениия Отечеству.

Выводы

Война, а точнее разные войны исследуемого периода, по-разному затронули жизни и пастырские труды русских святителей. Одни находились рядом с фронтом, другие служили вдали от него, но каждый неизменно обладал твердой патриотической позицией, пребывал во время военных бедствий в сугубой молитве и стремился творить дела милосердия.

Несмотря на различные обстоятельства несения архипастырского служения, русские святители XIX века весьма единодушно оценивали феномен войны. Война в трудах святителей предстает бедствием и злом, следствием греха, а потому и посещением Божиим, требующим от христианина соответствующей реакции - покаяния, исправления, причем не только личного, но и общественного, народного.

Война предлагает много вариантов дел милосердия - это и денежные пожертвования на нужды фронта и для помощи раненым, и оказание медицинской помощи раненым сестрами милосердия, посылаемыми на войну врачами, в том числе из числа монашествующих, и разного рода попечение о беженцах, вдовах, сиротах и многое другое.

Война, по мнению святителей, является местом проявления евангельской высшей степени любви, когда ради защиты своих близких, единоплеменников и единоверцев, веры, царя и Отечества, христианин жертвует своей жизнью, *полагает душу свою за други своя* (Ин. 15:13), и потому святители сравнивали с некоторыми оговорками подвиг воина, жертвующего на войне своей жизнью, с мученичеством.

Русские святители были единодушны в своей патриотической позиции, которую не подвергали и тени сомнения, и придерживались мысли о том, что победа в войне не достигается исключительно силой оружия, но находится в

руках Божиих, зависит от Его милости.

Будучи едины в главном, русские святители XIX века имели разные мнения во второстепенных аспектах: отличным образом оценивали геополитическую обстановку, политические действия России и европейских держав, техническую и тактическую сторону ведения войны. Различно было и служение каждого во время войн, но объединяло их бесстрашие, полагание на волю Божию и ревностное продолжение своего служения во благо Церкви, людей и Отечества.

ЛИТЕРАТУРА

Барсуков И. 1883. Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М.: Синод. тип. 796 с.

ГАРФ Ф. 652. Оп. 1. Д. 206. Л. 2-3. Рескрипт Александра II митрополиту московскому Филарету по поводу пожертвования церковью 110 тыс. руб. на военные нужды.

Игнатий (Брянчанинов), святитель. 1998. Будущее России в руках Божественного Промысла: Письма к Н.Н. Муравьеву-Карскому. О. Шафранова, ред. Москва: Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского. 139 с.

Игнатий (Брянчанинов), святитель. 2011. Полное собрание писем. Сост. О.И. Шафранова. Т. 8: Переписка с мирянами. Москва: Паломник. 672 с.

Игнатий (Брянчанинов), святитель. 2014. Полное собрание творений. Общ. ред. О.И. Шафранова. Т. 4: Приношение современному монашеству. М.: Паломник. 624 с.

Иннокентий (Вениаминов), святитель. 1886. Творения Иннокентия, митрополита Московского. Собр. И. Барсуковым. Кн. 1. Москва: Синод. тип. 318 с.

Мельникова Л.В. 2012. Русская Православная Церковь и Крымская война, 1853-1856 гг. М.: Кучково поле. 389 с.

Просветитель сибирских стран, Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский. 1901. Сост. З. Барсукова. Санкт-Петербург: Тип. Т-ва «Общественная польза». 91 с.

Феофан (Говоров), святитель. 1861. Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого, в 1859 и 1860 годах. СПб: тип. Штаба воен.-учеб. заведений. 326 с.

Феофан (Говоров), святитель. 1899. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 5. М.: Изд. Афонскаго Русскаго Пантелеимонова монастыря. 232 с.

Феофан (Говоров), святитель. 2001. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: Из неопубликованного. М.: Правило веры. 654 с.

Феофан (Говоров), святитель. 2012. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?: письма. М.: Отчий дом. 301 с.

Филарет (Дроздов), святитель. 1813. Ответ на письмо, которым предложено

было написать Разсуждение о нравственных причинах неимоверных успехов наших в настоящей войне. Б. м. 22 с.

Филарет (Дроздов), святитель. 1869. Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М.... [Муравьеву А.Н.]. 1832-1867. Киев: тип. И. и А. Давиденко. 692 с.

Филарет (Дроздов), святитель. 1883. Письма митрополита Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры архимандриту Антонию. Ч. 3: 1850-1856 гг. М.: тип. Э. Лисснер и Ю. Роман. 432 с.

Филарет (Дроздов), святитель. 2007a. Творения. Слова и речи. Т. 4: 1836-1848 гг. М.: Новоспасский монастырь. 635 с.

Филарет (Дроздов), святитель. 2007b. Творения. Слова и речи. Т. 5: 1849-1867 гг. М.: Новоспасский монастырь. 581 с.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 80-87
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 80-87
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-80-87
EDN: DYCLPJ

Критика протестантских концепций примирения веры и науки в наследии протоиерея Александра Васильевича Горского

Л.А. Карелина

117574, г. Москва, ул. Вильнюсская, д. 8, к. 2, кв. 471
Vilnusskaya str., 8, build. 2, apt. 471, Moscow 117574 Russia
e-mail: karelina.lyub@ yandex.ru

Ключевые слова: рационализм, либеральное богословие, примирительное богословие, апологетика.
Key words: rationalism, liberal theology, reconciliatory theology, apologetics.
Резюме. В статье раскрываются особенности примирительных концепций протестантских богословов Ф. Шлейермахера и Д. Шенкеля, их критика в материалах ректора Московской духовной академии протоиерея Александра Горского и его основные апологетические положения.
Abstract. The article reveals the features of the reconciliatory concepts of the Protestant theologians F. Schleiermacher and D. Schenkel, their criticism in the materials of the rector of the Moscow Theological Academy, Archpriest Alexander Gorsky, and his main apologetic positions.
[Karelina L.A. Criticism of Protestant concepts of reconciliation of faith and science in the legacy of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky**]**

В европейских университетах всегда были богословские факультеты, что способствовало диалогу веры и науки. С развитием естествознания в общественном мировоззрении нарастают рационалистические тенденции. Это, в свою очередь, усиливает необходимость апологетики христианства.

В эпоху Возрождения в христианство проникают идеи пантеизма, отождествляющего Бога с природой. В XVII столетии установление законов механики дает основание для формирования деистических представлений о Боге - часовщике, который после творения мира оставляет его своим промышлением. Просвещение конца XVIII века отрицает чудеса, представление о личном Боге, его промышление о мире, существование ангелов, бессмертие души. Человек рассматривается как абстрактный индивид, а ход истории - как механистический прогресс. Научность богословия ставится под

сомнение, оно теряет свои позиции в университетах. Очередную поддержку рационалистическое мировоззрение получило в середине XIX века в позитивной философии О. Конта, а также в новых успехах естественных наук, среди которых особенное место занимает опубликованное в 1859 году сочинение Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора».

Профессора Берлинского университета Ф. Шлейермахера (1768-1834) часто называют основоположником примирительного направления в богословии. В конце XVIII столетия он попытался найти компромисс с рационалистическим мировоззрением эпохи. В концепции Шлейермахера соединились идеи различных направлений, существовавших в это время в Германии: пиетизма, идеалистической философии, романтизма.

Пиетизм - исключительно немецкое явление. В его основании лежит стремление к внутреннему христианскому благочестию, при этом ослабляется значение теоретического аспекта в богословии. В семье пиетистов родился Э. Кант, для которого вопросы нравственности также имели приоритетное значение. Ф. Шеллинг и Г.В.Ф. Гегель в своих концепциях пытаются примирить христианство с философией, связывая историю человечества с развитием мирового духа. В романтизме вера в неизменность человеческой природы сменяется представлением об индивидуальной неповторимости, определяемой как внешними, так и внутренними факторами. Главная интуиция романтизма - идея развития, которое рассматривается органически.

Шлейермахер доказывает, что высшей религией является христианство, но при этом идет на значительные уступки рационализму. Он отказывается от ряда догматов, которые отвергало Просвещение: отрицает личность Бога, существование ангелов, личное бессмертие. В вере Шлейермахер разделяет внешний теоретический путь и личный внутренний практический.

Вероучение, по мнению Шлейермахера, может меняться, подобно философским положениям. Основанием внутреннего пути является религиозное чувство, развитие которого в каждом индивидууме приводит к развитию мирового духа. Именно оно

позволяет человеку осознать его безусловную зависимость от Бесконечного. По определению Шлейермахера «Религия есть чувство и вкус к бесконечному» (Schleiermacher, 2007: 36). Его идеи оказали значительное влияние на последующее развитие богословия.

Лекции Шлейермахера слушал профессор философии Тюбингенского протестантского университета Д.Ф. Штраус (1808-1874). Он принадлежал к либеральному историко-критическому направлению, для которого характерно отрицание подлинности ряда Библейских текстов, историческое толкование Священного Писания, неверие в чудеса. В частности, Штраус считал, что система Коперника отняла у ангелов место пребывания. В 1836 году он опубликовал сочинение «Жизнь Иисуса», в котором отрицал Его Божественную природу.

Наряду с либеральным в протестантизме сохраняется позитивное направление. Наиболее последовательным противником Шлейермахера и Штрауса был немецкий библеист профессор Берлинского университета Э.Ф. Генгстенберг (1802-1869). Он отстаивал целостность Библейского Откровения, признавал подлинность указания мессианских пророчеств на Иисуса Христа.

Между либеральным и позитивным направлениями в протестантизме возникает посредствующая школа, одним из главных представителей которой был Даниэль Шенкель (1813-1885) - швейцарский богослов профессор Гейдельбергского университета. Он критиковал позицию Штрауса и предложил свою примирительную концепцию в Христианской догматике. Характерно, что он, как и Шлейермахер, искал основания для религии в человеческих способностях, но в отличие от предшественника видел его в совести.

Согласно концепции Шенкеля, совесть - самостоятельная сила, в человеческом духе, которой подчинены все прочие силы и именно она формирует его нравственные стремления, деятельность воли, разума и чувствования сердца. Опираясь на совесть человека, Шенкель пытается построить догматическую систему. О чудесах он пишет: «для религиозного человека нет никакого события в природе и в мире, которое в своем

глубочайшем основании не должно бы представляться ему чудом» (Schenkel I, 247).

Протоиерей А. В. Горский - современник перечисленных выше немецких теологов. Он принадлежит к плеяде ярких выпускников духовных академий конца 1820-х начала 40-х годов. Среди них - свтт. Филарет (Гумилевский) и Феофан Затворник, митрополит Макарий (Булгаков). В 1832 году А.В. Горский закончил Московскую духовную академию. Благодаря другу его отца профессору философии Ф.А. Голубинскому, состоявшему в личной переписке с Шеллингом, Александр Васильевич хорошо знал его дисциплину. С 1833 по 1862 гг. он возглавлял кафедру церковной истории и читал полный курс этой дисциплины.

В 1860 году впервые в практике русской Церкви А.В. Горский был рукоположен безбрачным в сан священника, а через два года стал первым не монашествующим ректором МДА. С этого времени до кончины в 1875 году протоиерей Александр читал в МДА догматическое богословие. Его конспекты лекций по догматике до сих пор не изданы. Они находятся в его фонде № 78 в Отделе Рукописей Российской Государственной библиотеки. В прошлом году исполнилось 150 лет со времени кончины протоиерея Александра. В некрополе МДА, наконец, восстановили памятник на его могиле, но наследие его остается малоизученным.

В лекциях по Введению в догматическое богословие А.В. Горский отмечает общую тенденцию, характерную для протестантского богословия - акцент на нравственной составляющей в догматике: «в век гуманизма, в век неверия в чудеса и пророчества привыкли отдавать более достоинства нравственным началам христианства и оценивать религию христианскую со стороны ее могущественного и благотворного действия на жизнь человечества. Но … все высокое, святое в христианстве держится на божественном, потому отделять одно от другого нельзя» (Горский, 60-е: 60 об.).

Он хорошо понимал масштаб влияния идей Шлейермахера, поэтому очень много внимания уделял анализу его представлений. А.В. Горский указывает на связь его концепции с пантеизмом Шеллинга, который далек от

христианской идеи о Боге. Протоиерей Александр отмечает, что у Шлейермахера «не отличается элемент неизменный, собственно религиозный от исторических и спекулятивных частей догматики» (Горский,1870: 28 об.).

А.В. Горский констатирует, что «чувство, на котором все хочет основывать Шлейермахер, само по себе слишком скудно содержанием. Еще более чем религиозное чувство, сознание своей зависимости от Высочайшего существа должно иметь начало в мышлении» (Горский, 70-е: 27). Кроме того, попытка Шлейермахера ограничиться чувством в религии, приводит к «неограниченному преобладанию субъективности, которое ведет к разрушению общества Церкви» (Горский, 70-е: 27).

Протоиерей А.В. Горский активно участвовал в подготовке реформы духовного образования. В 1868 году Св. Синод предложил использовать «Догматику с точки зрения совести» Шенкеля в качестве учебного пособия для преподавателей семинарий. Ректор МДА представил в Синод свой критический отзыв об этом сочинении, в котором обосновывает непригодность книги для православного образования. Этот документ сохранился в рукописи и введен в научный оборот в «Филаретовском альманахе» в 2025 году.

А.В. Горский подчеркивает, что «Христианская догматика, как догматика религии Откровения, должна утверждаться на основании Божественного Откровения, сохраняющегося в Св. Писании и Церковном Предании, а не на основании голоса совести, или другой какой-либо силы душевной в человеке» (Горский, 2025: 88), так как «совесть в человеке, имея ближайшее отношение к нравственным чувствам и действиям, не обнимает собой всей области Откровения, которое простирается и на сообщение новых истин уму» (Горский, 2025: 88).

А.В. Горский замечает, что через совесть не могут быть переданы исторические и теоретические истины, а также не объяснимы все пророчества с прямыми указаниями на известные исторические события и лица в будущем. Таким образом «изложение догматов христианских не может быть строго развито с точки зрения совести» (Горский, 2025: 88).

А.В. Горский обращает внимание на то, что Шенкель

видит чудо везде и, следовательно, его нет нигде. Еще хуже учит примирительный богослов о высочайшей тайне Св. Троицы» (Горский, 2025: 89). Шенкель не обнаруживает доказательства учения о Троице ни в Ветхом, ни даже в Новом Завете. Очень неопределенно он раскрывает догмат о личности Иисуса Христа: «Личность Христа есть человеческая, но не просто человеческая, а личность вечно в Боге сознанная и предопределенная, личность человека истинно открывающего Самого Бога, которой среди развития божественного домостроительства о спасении человечества назначено было достигнуть исторического самоосуществления, как совершенному подобию Божества и совершенному первообразу человечества» (Горский, 2025: 92). А.В. Горский отмечает темноту и путанность формулировки, из которой, однако, очевидно, что он не признает Иисуса Христа истинным Богочеловеком.

Протоиерей Александр не отрицает роли чувств человека в религии, но подчеркивает, что он может постигать непостижимое, только благодаря приближению к нему Бога и «облечению божественных сообщений и требований в человеческие формы представления и действования» (Горский, 2025: 87).

В апологетической части своего курса А.В. Горский отмечает, что если раньше Церковь пыталась вмешиваться в науки о природе, то теперь складывается обратная ситуация: положения науки о природе непосредственно переносят на религию и нравственность. Он считает, что нельзя сказать: чудо невозможно, потому что происхождение его необъяснимо из законов органической и неорганической природы. Если говорить о началах, то не законы нравственности и религии зависят от законов природы, а наоборот.

Преодоление принципиального спора между верой и наукой - о творении мира, по мнению А.В. Горского, требует от каждой из сторон взаимных уступок. Поскольку у науки нет достойной альтернативы Божественного творения мира, ей нужно его принять. Христианство, в свою очередь должно признать постепенность творения, которое веско обосновывается наукой, и, при этом, не противоречит основным

догматам. Протоиерей Александр утверждает, что при свете правильного отношения чуда к природе, к свободе, к личности, и в особенности, к Лицу Иисуса Христа, явление чудес в библейской истории, и в особенности в истории Иисуса Христа представляется высшим критерием истинности библейских повествований.

В творении появление каждой высшей формы жизни по отношению к низшей - чудо. «Человек был последним чудом творения, непонятным для низших областей, ему подчиненных, но способным их понимать» (Горский, 60-е: 13). В явлении чуда соприкасаются существующие законы природы и свободная личность, на нее действующая, оно проявляется материально, но является результатом действия воли. Где личность выступает в самом высшем проявлении, там чудо следует за нею, как существенный и характеристический признак ее жизни, как тень за светом» (Горский, 60-е: 18), т.е. совершенная личность творит чудеса естественно, что проявляется в действиях Иисуса Христа в Евангельской истории.

Признавая свободную волю действующей силой в мире, мы должны признать и возможность, даже необходимость чудес. Для Божеской неограниченности нет ни каких пределов со стороны существующих порядков природы, чтобы действовать в мире Им созданном. А для твари невозможно остаться без всякой поддержки его Всемогущества. Поэтому допуская Божественное творение мира нужно признать и его последующее промышление.

Отдельную лекцию в догматическом курсе А.В. Горский посвящает учению об ангелах. Протоиерей Александр обращает внимание на то, что оно находится в непосредственной связи с идей Божественного промысла, которую отрицает современный пантеистический рационализм. Последний материал в его курсе - подробный разбор теории Дарвина и ее следствий.

ЛИТЕРАТУРА

Горский А.В., прот. [60-е гг.] Догматическое богословие - лекции и материалы к ним. - ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 6. 141 л.

Горский А.В., прот. [1870-1874 гг.] Догматическое богословие - лекции и материалы к ним. - ОР РГБ. Ф. 78. Картон 8. Ед. хр. 7. 256 л.

Горский А.В., прот. 2025. Христианская догматика Шенкеля с точки зрения совести (предисл. Карелина Л.А). - Филаретовский альманах. 22: 84-93.
Schleiermacher F. 2007. Über die Religion. Stuttgart.
Schenkel D. 1858-1859. Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt: in 2 Bd. Wiesbaden.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 88-100
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 88-100
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-88-100
EDN: GCRFQJ

Доказательство версии подлога исследуемого материала в процессе радиоуглеродного датирования Туринской Плащаницы в 1988 году

Л.А. Лобанова

117593, г. Москва, ул. Литовский бульвар, д. 13/12, кв. 676
Litovsky boulevard, 13/12, apt. 676, Moscow 117593 Russia
e-mail: larica.lobanova@ yandex.ru

Ключевые слова: Туринская Плащаница, радиоуглеродный анализ, исследовательские лаборатории, саржевые ткани, технический анализ.
Key words: The Turin Shroud, radiocarbon analysis, research laboratories, tissue samples, and technical analysis.
Резюме. В статье определяются некоторые технические характеристики образцов тканей, представленных в научных публикациях как фрагменты полотна Туринской Плащаницы, датированные методом радиоуглеродного анализа в 1988 году тремя аналитическими лабораториями в университетах Оксфорда (Великобритания), Цюриха (Швейцария) и Тусона (Аризона, США). В работе показано, что три исследовательские лаборатории, помимо фрагмента Туринской Плащаницы (с ткацким переплетением - саржа 3:1), имели в распоряжении образец ткани с саржевым ткацким переплетением 2:1. Две лаборатории из трех именно саржевый образец 2:1 датировали методом радиоуглеродного анализа, вместо фрагмента Туринской Плащаницы, что привело к получению показателя возраста Христианской Святыни, не соответствующего его истинной величине.
Abstract. The article defines some technical characteristics of the fabric samples presented in scientific publications as fragments of the Turin Shroud, which were dated using radiocarbon analysis in 1988 by three analytical laboratories at the universities of Oxford (United Kingdom), Zurich (Switzerland), and Tucson (Arizona, USA). The study shows that in addition to the Turin Shroud fragment (with a 3:1 twill weave), three research laboratories had access to a sample of fabric with a 2:1 twill weave. As a result, it was found that all three laboratories, in addition to the fragment of the Turin Shroud (with a 3:1 twill weave), obtained a sample of fabric with a 2:1 twill weave. wo of the three laboratories dated the 2:1 tartan sample using radiocarbon analysis, instead of the Turin Shroud fragment, which resulted in an age estimate for the Christian Shrine that did not correspond to its true value.
[Lobanova L.A. Proof of the forgery of the material under study during the radiocarbon dating of the Turin Shroud in 1988**]**

Л.А. Лобанова / L.A. Lobanova

Туринская Плащаница - это погребальный саван Господа нашего Иисуса Христа, и главная святыня Христианского мира, запечатлевшая образ Спасителя в миг Его Святого Воскресения. В XX веке Туринской Плащанице было посвящено значительное число научных исследований, подтвердивших ее подлинность и раскрывших неизвестные до этого подробности Крестных Страстей Господних, за что Святыня была названа Пятым Евангелием.

Но в 1988 году было осуществлено датирование Туринской плащаницы методом радиоуглеродного анализа, результат которого указывал на сбор льна для этого полотна в годы позднего средневековья, что отрицало возможность использования ткани в качестве савана Иисуса Христа. (Damon, 1989: 613). День 13 октября 1988 года, когда в Турине и Лондоне были объявлены результаты датирования, был назван «чёрным днем Туринской Плащаницы». Но если Римско-католическая церковь признала действительными полученные даты, то сторонники аутентичности Плащаницы встретили их с возмущением, поскольку они противоречили результатам всех ранее осуществленных научных исследований. За последние 11 лет XX века, конференций, симпозиумов и семинаров было организовано больше, чем за все предыдущие годы изучения Христианской Святыни.

На этих собраниях были рассмотрены различные версии причин получения результатов, несоответствующих истинному возрасту савана Христа. Как то: наличие на полотне неустранимых углеродсодержащих примесей, омоложение объекта исследования в процессе пожаров и длительных контактов с более молодыми целлюлозными материалами, воздействие ионизирующего излучения на ткань в момент Воскресения Спасителя. Наиболее популярной остается версия американского исследователя Реймонда Роджерса, доказавшего наличие признаков реставрации полотна Плащаницы на участке близким к месту извлечения фрагмента ткани для датирования Христианской Святыни.

Однако, по закону рычага, чем ближе фактор к точке равновесия, тем выше его значимость**.** И чтобы образец первого века мог быть датирован 14-м, он должен состоять из нового

углеродсодержащего материала XVI-го века 86%; или на 81% состоять из материала XVII века; или на 76 % из материала XVIII века и так далее по убывающей. В любом случае, это слишком большое содержание, чтобы работа реставратора осталась незамеченной. Поэтому синдонологи ставили вопрос не только о поздней реставрации полотна, но и о вероятности подлога датированного материала**.** Католический священник, синдонолог Бруно Бонне-Эймар писал: «Авторы исследования должны были сфальсифицировать результаты, заменив взятые с Плащаницы образцы другими тканевыми фрагментами средневекового происхождения» **(**Bonnet-Eymard, 1996: 22).

Считается, что установить: те ли образцы были датированы в 1988 году - невозможно, так как в процессе анализа исследованные материалы были разрушены. Однако в начале XXI века в научных журналах стали появляться фотографии этих образцов, сделанные до осуществления датирования, а также частично сохранившихся отдельных фрагментов исследовательского материала.

Как проводился анализ ткацкого переплетения исследованных тканей показано на рис. 1, когда в качестве объекта изучения была использована микрофотография полотна Туринской Плащаницы, сделанная фотографом группы исследователей STURP (Shroud of Turin Reasearch Project) Марком Эвансом в 1978 году (Barrie Schwortz Collection. STERA).

Все полотна, созданные на ткацких станках, имеют только два вида нитей. Это долевые основные и поперечные уточные, порядок их переплетения и создает текстильный рисунок. При работе с фотографиями тканей уточные и основные нити выделяют разными цветами, соединяют точки линиями, и проводят диагональную линию переплетения нитей основы и утка. Между линией переплетения и направлением основы измеряется угол переплетения. На полотне Туринской Плащаницы его величина варьируется от 28 до 38 градусов. Затем определяется сколько основных нитей пересекает участок уточной нити (по горизонтали) или сколько уточных нитей пересекает участок основной нити (по вертикали). Как это показано в овалах на правом снимке. В данном случае мы имеем соотношение 3:1. Ткань Туринской Плащаницы

отличается тем, что направление диагоналей рисунка меняется по ширине полотна через каждый сантиметр. Такое переплетение называется Ломаной саржей, или Елочкой.

Для определения соотношения числа уточных и основных нитей в полотне на фотографии выделяют квадрат и нити подсчитываются по вертикали и горизонтали.

На лицевой стороне саржевой ткани рисунок формируют выступающие вертикальные нити основы, на изнаночной стороне - выступающие горизонтальные нити утка. Из-за различного натяжения основных и уточных нитей, особенно в тканях ручной работы, ткацкий рисунок изнанки значительно менее выражен, но технические характеристики переплетения не меняются. Но если вид полотна Туринской Святыни с лицевой стороны достаточно хорошо известен, то с изнаночной стороны практически нет, поскольку с XVI века по XXI полотно Святыни было закрыто дублирующим льняным холстом.

Технические характеристики полотна Туринской плащаницы, рассчитанные в данной работе, а также определенные предыдущими исследователями (выделено «+»), представлены в таблице 1.

Первая фотография образца Туринской Плащаницы, привезенного из Турина профессором Вилли Вёлфли в Лабораторию физики ионных пучков Швейцарской высшей технической школы (ETH), была представлена в журнале «ETH Life International» в 1988 году на с. 48. (левый образец на рис. 2). А 14 апреля 2005 года в том же научном журнале была помещена цветная фотография плаката, где был представлен датированный образец Туринской Плащаницы и показан порядок его деления на подпробы в процессе исследования (рис. 3).

По форме эти образцы близки, но очевидное различие внешнего вида этих образцов объясняли тем, что первый образец (здесь обозначен буквой Z) сфотографирован с лицевой стороны, я второй (Z1) - с изнаночной. Но у образца Z подсчет количества нитей показал: основных - 69 штук и уточных - 34, тогда как у образца Z1 - соответственно 48 и 35 штук.

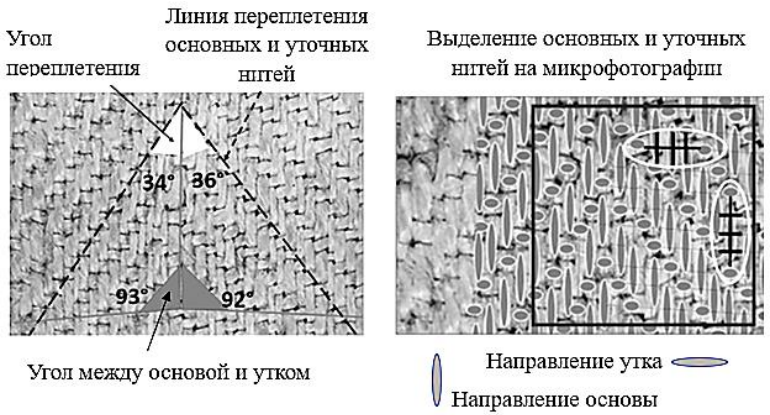

Рис. 1. Определение технических характеристик ткацкого рисунка полотна Туринской Плащаницы

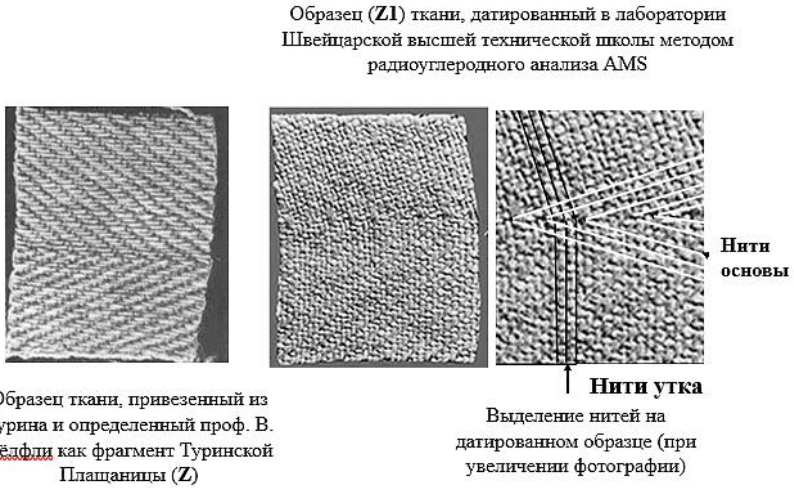

Рис. 2. Образцы тканей, исследованные в лаборатории физики ионных пучков (LIB) Швейцарской высшей технической школы Цюриха (ETH)

Второй образец мог быть просто фрагментом первого, когда бы не его уникальные особенности. Примерно по его середине, вдоль нити основы наблюдаются небольшие отверстия, никем из исследователей Туринской Плащаницы ранее не замеченные. На увеличенной фотографии этого образца

показано, что образование отверстий обусловлен тем, что в это место продевается нить, которая затем используется в качестве двух дополнительных основных, расходящихся в стороны под углом 35°. И ещё: уточные нити, переходя с нижней части образца в верхнюю, меняют угол с 90° на 73°. Вероятно, при создании этой удивительной ткани заметная часть работы выполнялась вручную.

На том же плакате (рис. 3) показано, как делили на три подпробы верхнюю часть образца Z1. Однако вид этих фрагментов различен, и из них никак не складывается единая картина участка Z1.1. Вероятно, авторы правую часть плаката собирали из всего, что осталось после осуществления радиоуглеродного датирования.

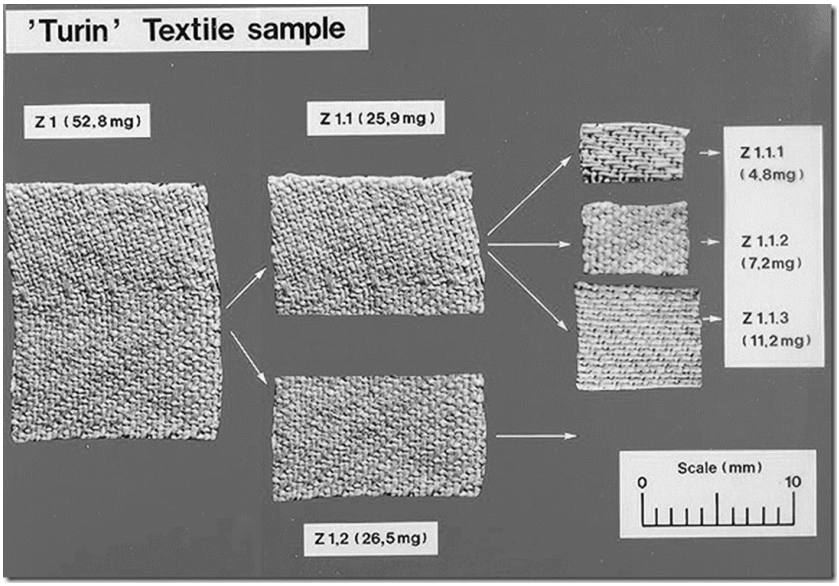

Рис. 3. Фрагмент саржи, использованный для радиоуглеродного датирования в швейцарской лаборатории, и его разделение на пробы («ETH Life nternational» 14.04.2005)

В табл. 1 представлены качественные и количественные характеристики ткацкого рисунка всех образцов, определенные описанным выше способом. В первом столбце таблицы

приведены характеристические показатели ткацкого переплетения полотна Туринской Плащаницы, измеренные ранее рядом исследователей (Г. Раес, Г. Виаль, П. Верчелли, Д. Джексон и др.). Довольно широкий интервал ряда показателей объясняется заметным разбросом значений толщины нитей ручного прядения, а также особенностью текстильного рисунка Плащаницы.

Таблица 1.

Технические характеристики ткацкого рисунка Туринской Плащаницы и образцов в лаборатории ETH Цюриха

Технические характеристики	Туринская плащаница	Турин	Образцы, представленные на плакате в Цюрихе				
		Z	**Z 1.1**	**Z 1.2**	**Z 1.1.1**	**Z 1.1.2**	**Z 1.1.3**
Саржевое переплетение	**3:1 (+)**	**3:1**	2:1	2:1	**3:1**	2:1	**3:1**
Сторона	**лицо**	**лицо**	изнанка	изнанка	**лицо**	изнанка	**изнанка**
Угол переплет.	**28°-37°**	**31°**	43°	48°	**31°**	47°	**34°**
Угол основа/уток	**92°- 94°**	**92°**	90°	81°	**90°**	85°	**92°**
Число основ на см	**36 – 40 (+)**	**35**	30	30	**34**	29	**36**
Число утков на см	**24 – 27 (+)**	**24**	28	28	**22**	26	**25**
Отношение числа основ к числу утков	**1,4 -1,7/1**	**1,48/1**	1,08/1	1,08/1	**1,55/1**	1,11/1	**1,44/1**

Обозначения: + - показатели, полученные другими исследователями

Как видно в таб. 1, из исследованных образцов к Туринской Плащанице можно отнести образец Z (полученный в Турине сфотографированный в Цюрихе в 1988 году), а также два фрагмента Z1.1.1 и Z1.1.3. Но образец Z1, заявленный как датированный в лаборатории ETH, а также фрагмент Z1.1.2 являются саржей с переплетением 2:1, характеризующейся меньшим отношением числа основных нитей к уточным, и, соответственно, большим углом переплетения.

Сопоставляя размеры оставшихся после датирования фрагментов с размерами исходных образцов, получаем, что после датирования образца Туринской Плащаницы осталось больше 50%, а образца саржи 2:1 - около 8%. Из чего следует, что именно саржевый образец 2:1 был задействован в

радиоуглеродном анализе.

Итак: в швейцарской лаборатории был определен возраст не Туринской Плащаницы, а ткани неизвестного происхождения с другим саржевым переплетением. И создатели плаката сами это показали, видимо полагая, что саржевый образец настолько похож на полотно савана Христа и настолько мал размером (1,7 х 1,4 см), что никто не разберётся.

Как появился саржевый образец в швейцарской лаборатории? Об этом пишет в своей статье авторитетный синдонолог Эммануэла Маринелли: «В мае произошло два вопиющих случая: в нарушении обязательства о сохранении конфиденциальности в Цюрихе съемочная группа британская телерадиовещательная компания Би-би-си вела видеосъемку всех операций. Об этом сообщил англиканский священник Дэвид Сокс, который также при этом присутствовал. Из цилиндров были извлечены две ткани саржевого переплетения и одна ткань полотняного переплетения., тогда как только Туринская Плащаница должна была иметь ёлочное плетение» (Marinelli, 2012: 19).

Но ещё большую изобретательность продемонстрировали сотрудники Лаборатории ускорительной масс-спектрометрии Аризонского университета, г. Тусон (США).

В 2010 году в научном журнале Аризонского университета «Radiocarbon» была опубликована статья профессора Тимоти Джулла и сотрудницы Музея Аризоны Рейчел Фрир-Уотерс, под названием «Исследование датированного фрагмента Туринской плащаницы», где был представлен маленький фрагмент образца Туринской Плащаницы, оставшийся неиспользованным в ходе радиоуглеродного датирования. Микрофотография этого фрагмента показана на рис.4 последней справа. Технические характеристики этой ткани, определённые авторами статьи (приведены в последнем столбце табл. 2), были подвергнуты сомнению рядом исследователей (M. Oxley, G.M. Rinaldi, Y. Saillard, De Ridmathen).

Ещё в этой статье авторы, совсем не к месту, заявили: «Этот тип неровной саржи может сбить с толку, потому что две стороны ткани не идентичны» (Jull, Freer-Waters, 2010: 1524).

В 2012 году профессор Джулл позволил

сфотографировать этот образец (который оказался довольно заметного размера) Барри Шворцу, бывшему фотографу группы американских исследователей STURP. Свой отчет о поездке в Аризону Шворц поместил на странице Веб-сайта «Образовательной Ассоциации исследователей Туринской Плащаницы» (Schwortz, 2012: 9). Макрофотографии двух сторон этого образца показаны на рис. 4.

Проведенный в настоящей работе анализ изображения всех трёх снимков показал, что характеристики переплетения лицевой и изнаночной сторон сфотографированного Шворцем образца по всем параметрам неидентичны. То есть, на лицевой стороне образца («Sade 1») саржа 3:1, а на изнаночной («Sade 2») - саржа 2:1. Но технически это невозможно; из чего следует вывод, что сфотографированный образец, вероятно, сдвоен склеиванием или сшивкой. На это косвенно указывает аномально большой угол между нитями утка и основы (100° против обычных 92°- 94°) у фрагмента на лицевой стороне полотна. Такое может произойти только, если образец потянуть по диагонали, и сохранить перекос ткани фиксацией её на подложке. Ювелирная работа! В ней только один недостаток: нижняя выступающая нитка (отвалившаяся при переворачивании образца) длиннее того участка, из которого она якобы отошла.

Технические характеристики полотна Туринской плащаницы, рассчитанные в данной работе (выделено «*»), а также определенные предыдущими исследователями (выделено «+»), представлены в таблице 2.

Как видно из табл. 2, показатели лицевой стороны образца («Sade 1») совпадают с аналогичными показателями полотна Туринской Плащаницы, а характеристики рисунка изнаночной стороны («Sade 2»), совпадают с аналогичными показателями образца саржи, датированной в Цюрихе. А также с показателями фрагмента ткани, представленного в статье профессором Джуллом, как часть образца, датированного в их лаборатории в 1988 году (предпоследний столбец в табл. 2). Из этого следует, что радиоуглеродному анализу в Аризонской лаборатории, также как и в Швейцарской, был подвергнут не фрагмент Туринской Плащаницы, а саржевый образец переплетения 2:1 (таковым он был представлен в статье, опубликованной в журнале «Радиоуглерод»).

Таблица 2.

Технические характеристики ткацкого рисунка Туринской Плащаницы и образцов в лаборатории Аризонского университета

Технические характеристики	Туринская плащаница	Цюрих **Z 1.1**	**«Sade 1»**	**«Sade 2»**	Образец из статьи Р. Фрир-Уотерс и Тимати Джулла	
Саржевое переплетение * +	**3:1** +	2:1*	**3:1***	2:1*	2:1*	*3:1*+
Сторона *	**лицо**	изнанка	**лицо**	изнанка	изнанка	-
Угол переплет. *	**28°-37°**	43°	**29°-31°**	43°	42°	-
Угол основа/уток *	**92°- 94°**	90°	**100°**	88°	90°	-
Число основ на см+	**36 - 40**	30	**38**	28	-	*30*
Число утков на см+	**24 - 27**	28	**23**	26	-	*40*
Отношение числа основ к уткам *	**1,4 -1,7/1**	1,08/1	**1,65/1**	1,07/1	1,13/1	*0,75/1*
Толщина ткани, мк +	**318-430**	-	-	-	-	*258*
Кем и как определены показатели	Измерены Г. Райсом. Г. Виалем, П. Верчелли, Д. Джексоном	по фотографии на плакате	по снимкам, сделанным Барри Шворцем в Тусоне		по снимкам в статье Джулла	Измерены Р. Фрир-Уотерс и Т. Джуллом

Обозначения: * - характеристики и показатели, определенные автором статьи; + - показатели, полученные указанными в нижней строке авторами

Известно, что все первичные результаты радиоуглеродного анализа, проведенные в 1988 году тремя лабораториями, Британским музеем были тогда же засекречены на 30 лет. Широкой аудитории снимки датированных образцов стали доступны только после того, как французский историк Тристан Касабьянка в 2017 году выиграл суд у Британского музея и поместил фотографии на своём сайте. Сейчас их также можно найти на сайте Оксфордского Университета.

Выяснилось, что в Оксфорде все образцы были разбиты на 3 группы: под номером 2574 проходят все образцы эталона № 2, под номером 2576 идут образцы эталона № 1. А все остальные образцы, которых большинство, означены номером 2575. Почти все образцы с этим номером похожи на ткань Туринской Плащаницы; но есть и пара совсем крошечных фрагментов (или два снимка одного фрагмента), отличающихся от прочих (рис 5).

Рассчитанные технические характеристики образцов под номером 2575 указывают на наличие среди них как саржи 3:1

(т.е. Туринской Плащаницы), так и саржи 2:1, обладающего другими показателями, практически совпадающими с характеристиками образцов саржи, датированных в Цюрихе и Тусоне: угол переплетения - 42°, отношение числа основных нитей к числу уточных - 1,13/1.

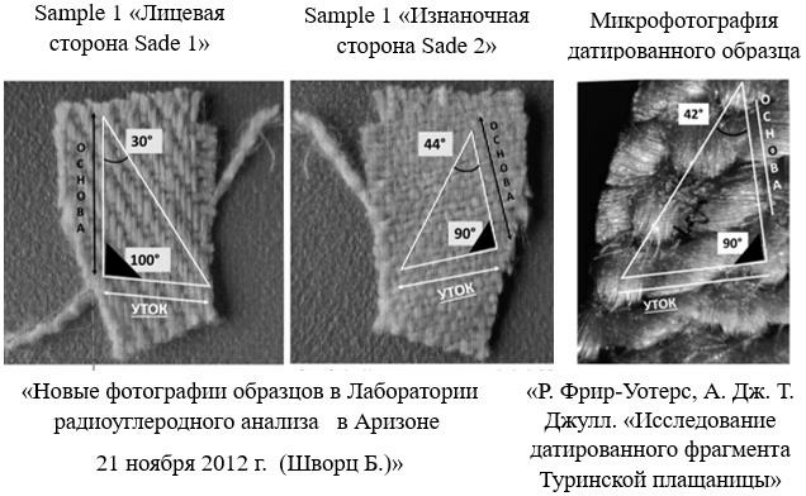

Рис. 4. Образцы тканей, исследованных в Лаборатории ускорительной масс-спектрометрии Аризонского университета

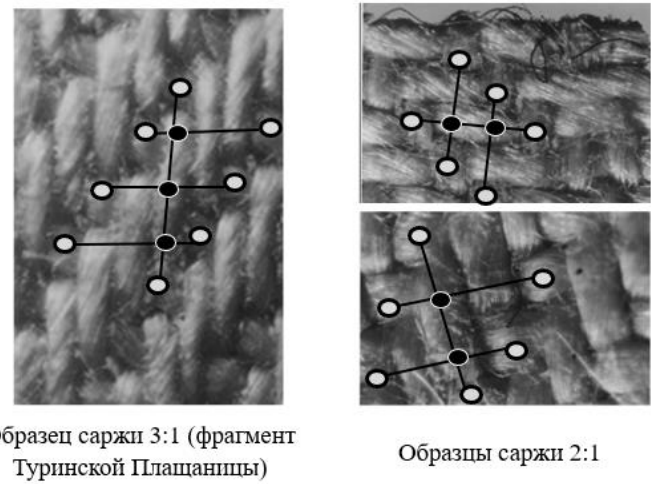

Рис. 5. Исследование ткацкого переплетения образцов из Лаборатории археологии и истории искусства в Британском университете г. Оксфорда

Наличие этого образца ещё не доказывает, что именно его использовали в процессе датирования. Но очевидно то, что его хотели скрыть, сфотографировав только маленькие его участки, и не дав ему отдельного от образца Туринской Плащаницы номера. Но также вполне вероятно, что от саржевого образца действительно остался очень небольшой фрагмент, а большая его часть была потрачена на радиоуглеродное датирование.

Таким образом, в настоящей работе показано, что все три исследовательские лаборатории, осуществлявшие датирование материала, полученного ими в Турине, помимо фрагмента Туринской Плащаницы с ткацким саржевым переплетением 3:1, имели в распоряжении образец саржевой ткани с переплетением 2:1. Две лаборатории из трех показали, что именно этот фрагмент ткани был датирован методом радиоуглеродного анализа, что, вероятно, и привело к получению значения возраста полотна Христианской Святыни, не соответствующего его настоящему показателю.

ЛИТЕРАТУРА

Bonnet-Eymard B. 1996. The Crime Against the Holy Shroud - Shroud News. 95: 10-27.

Damon P.E. Donahue D.J., Gore B.H., Hatheway A.L., Jull A.J.T., Linick T.W., Sercel P.J., L. J. Toolin, C. R. Bronk, E. T. Hall, R. E. M. Hedges, R. Housley, I. A. Law, C. Perry, Bonani G., Trumbore S., Woelfli W., Ambers J.C., Bowman S.G.E., Leese M.N., Tite M.S. 1989 Radiocarbon Dating of the Shroud. - Nature. 337: 611-615.

«ETH Life International», 14.04.2005. - URL: http://www.ethlife.ethz.ch/e/articles/sciencelife/turin.html

Jull A.J.T., Freer-Waters RA. 2010. Investigating a Dated Piece of the Shroud of Turin - Radiocarbon. 52 (4): 1521-1527

Marinelli E. 2012. The setting for the radiocarbon dating of the Shroud. Presented at 1st International Congress on the Holy Shroud in Spain - Valencia - Centro Español de Sindonologia (CES) April 28-30. - URL: https://shroud.com/pdfs/marinelliv.pdf

Oxford University Photographs: All images: p2575_3 tiff. - URL: https://archdams.arch.ox.ac.uk/pages/search.php?search=%21collection1203&k=1bcdc90a8b

Schwortz B.M. Collection. Shroud of Turin Education and Research Association, Inc. (STERA, Inc.) The Shroud of Turin. - URL: https://shroud.com/

Schwortz B. 2012. New Photographs of Arizona Radiocarbon Dating Laboratory

Samples. - Barrie Schwortz Arizona images. 30 August 2012. p. 9. - URL: https://www.shroud.com/pdfs/arizona.pdf

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 101-113
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 101-113
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-101-113
EDN: IFEIHW

Естественно-научные экспертизы человеческих останков и святых мощей в церковной среде: практика, возможности, перспективы

Д.В. Пежемский[1, 2, ♣]

[1]Научно-исследовательский институт и Музей антропологии им. Д.Н. Анучина Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11
Anuchin Research Institute and Museum of Anthropology, Lomonosov Moscow State University
Mokhovaya str., 11, Moscow 125009 Russia

[2]Центр палеоэтнологических исследований Института Царьград
115093, г. Москва, пер. Партийный, д. 1, корп. 57, стр. 3
Paleoethnology Research Center of Tsargrad Institute
Partiyny side str., 1, build. 57, 3, Moscow 115093 Russia
e-mail: pezhemsky@yandex.ru
ORCID 0000-0003-3931-4560

Ключевые слова: святые мощи, естественно-научные экспертизы, биологическая антропология, историческая антропология, липсанология, скелетные останки.
Key words: holy relics, natural-scientific examinations, biological anthropology, historical anthropology, lipsanology, skeletal remains.
Резюме. Человеческие останки разной древности и разного вида постоянно сопровождают церковную жизнь христианской общины - от случайного обнаружения элементов скелета в ходе земляных работ возле храма до целенаправленного их поиска и обретения, которые предпринимаются для того, чтобы точно определить персональную их принадлежность в случае прославления Церковью угодника Божия в лике святого. Со времен Древней церкви частицы святых мощей - важнейший элемент богослужения и почитания святых. В настоящее время появились широкие возможности естественно-научного изучения мощей – как с целью их

♣ Данные тезисы отражают содержание двух докладов автора: 1) «Естественно-научные экспертизы человеческих останков и святых мощей в церковной среде: практика, возможности, перспективы», Ежегодная богословская конференция ПСТГУ в рамках XXXIV Международных Рождественских образовательных чтений, 20.01.2026 г., Москва; 2) «Церковное почитание, бытование и научное изучение мощей святых», XI Международная научная конференция «Москва - Третий Рим», 04.06.2025 г., Псков.

идентификации, так и получения новой информации о святом, не зафиксированные другими историческими источниками. Рассмотрены группы естественно-научных экспертиз и варианты заключений по ним. Описаны виды святых мощей и варианты обретения святых останков. Дано представление о комплексном, междисциплинарном характере исследования мощей, который требует особых подходов и специальной области знания, названной автором «липсанологией».

Abstract. Human remains of varying epochs and types constantly accompany the church life of the Christian community - from the accidental discovery of skeletal elements during earthwork near a church to the deliberate search and recovery of these remains, which are undertaken to accurately determine their identity in the event of the Church glorifying a saint. Since the time of the Ancient Church, holy relics have been a crucial element of worship and the veneration of holy person. Currently, extensive opportunities have emerged for the natural-scientific study of holy relics - both for their identification and to obtain new information about the holy person, not recorded in other historical sources. Groups of natural-scientific examinations and the various conclusions reached on them are debated. Types of holy relics and the methods for acquiring holy remains are described. An understanding of the complex, interdisciplinary nature of relic research is provided, which requires special approaches and a specialized field of knowledge, which the author calls «lipsanology».

[Pezhemsky D.V. Natural-Scientific Examinations of Human Remains and Holy Relics in the Orthodox Church: Practice, Possibilities, and Prospects**]**

Не трудно понять из заголовка, что предлагаемая к обсуждению тема и чрезвычайно важна, и чрезвычайно деликатна в самых разных отношениях. Дело даже не в том, что она входит составной частью в необъятную область человеческого знания, которую обычно обозначают топосом «Вера и наука», отнюдь не по этой причине. Более того, подобного аспекта в столь кратком тексте хотелось бы умышленно избежать. Важность проблемы определяется, кроме прочего, большим потоком реликвий, в том числе частиц святых мощей, которые хлынули в последние десятилетия на территорию России из стран Западной Европы, где приходская и монастырская жизнь находятся в глубоком упадке (Артюхов, 2018; Филиппов, 2024). Деликатность же её определяется множеством причин - от церковно-бытовых до чисто богословских, среди которых ежедневное исповедание веры в чудотворную силу мощей конкретных святых стоит совершенно особняком.

Старинная дихотомия, с эпохи развитого средневековья разделявшая «науку» и «религию», и ставшая наиболее

актуальной в эпоху позитивизма второй половины XIX - первой половины XX в., в настоящее время выглядит мало актуальной. Принципиальные отличия двух типов знания - естественно-научного и богословского - начали приобретать размытые контуры, как только релятивизм вышел на широкие просторы науки, высвободившись из запутанностей квантовой физики. К рубежу XX и XXI вв. относительность, как мнимое главное свойство любого знания, постепенно перешла границы всех дисциплин и прочно угнездилась в исследовательской сфере, особенно в гуманитарной, по сути полностью приняв идеологию постмодернизма (Марков, 2018). В условиях новой философии науки, когда провозглашается отсутствие точного знания, где все так или иначе правы, где все данные относительны, значение научного факта пало и чрезмерно возросла *вера* в него и до*верие* специалистов друг другу. Границы веры и науки стали совсем зыбкими. Это один из глобальных процессов, который нельзя не учитывать, обращаясь к таким тонким материям как по*верка* чего бы то ни было современной наукой. При этом православному человеку, вера которого очень конкретна, трудно согласиться с тем, что истина множественна. Поэтому и ответа, в случае вопрошания о подлинности или подложности святых мощей, он жаждет вполне конкретного. И здесь мы подходим к ещё одному всеобъемлющему фактору - это информационный характер современного общества, где уровень образования как прихожан, так и священства, является одним из его ярких признаков. В данном отношении церковная общественность представлена теперь крайне широко. В самых разных слоях её можно встретить как тех, кто жаждет научного ответа о подлинности святых мощей, так и тех, кому достаточно вероучительного ответа, предания и самой живой традиции почитания конкретных честных останков - «По вере вашей да будет вам» (Мф. 9:29). Добавить к этому можно только одно: специалист, проводящий экспертизу человеческих останков в церковной среде, должен отдавать себе отчёт в том, что знания его «от человеков», а у науки есть границы возможного, за которыми действует уже не его человеческая воля. Вера же его, и смирение, есть необходимое условие дальнейшего движения вперед.

Миновав необходимое введение к теме, отметим, что в церковной среде существуют два основных подхода к освидетельствованию святых мощей - приводящего и/или не приводящего к их научному изучению:

1) чтобы избежать невольного осквернения святых телес и их частиц, ничего «изучать» не нужно - «…кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1:18);

2) так как современные естественные науки дают нам дополнительные *возможности* установить факты и *устранить сомнения* относительно святых мощей и самих святых, их изучение допустимо и даже, может быть, обязательно.

Обратим внимание на кажущуюся очевидность, которой далеко не все следуют, - не каждые человеческие останки, даже обретшиеся в храме, уже есть святые мощи. Каким же должно быть современное исследование человеческих останков в церковной среде? Следуя современному уровню научного знания, следует планировать таковое как можно более комплексным, буде на это *благословение священноначалия*. В каждом конкретном случае состав научных дисциплин, которые могут и должны потрудиться для установления истины, окажется несколько различным. В основе же, в любом случае, должна находиться наука об изменчивости человеческого организма во времени и пространстве - *биологическая антропология и палеоантропология*, наука о разнообразии скелетной системы, как её неотъемлемая часть (Алексеев, 1979; Хрисанфова, Перевозчиков, 2005).

1. Липсанология как междисциплинарная область знания. В 2003 г. на основе парадигм палеоантропологии мною был предложен комплексный источниковедческий подход к изучению бытующих в церковной среде человеческих останков и святых мощей, названный «липсанологией» (от *греч.* τα άγια λείψανα - святые мощи). Разработка липсанологической концепции как междисциплинарной области научного знания о мощах святых стала возможна лишь в ходе большой практической работы, проводившейся в 1998-2008 гг. Стоит упомянуть многосложные анатомо-морфологические экспертизы святых мощей и честных останков в Новгородском

Софийском соборе, Успенском соборе во Владимире, комплексе из Вознесенского собора Московского Кремля, участие в обре́тении и изучении мощей св. прп. Евфросинии Московской (вел. кнг. Евдокии Донской, †1407), свт. Арсения Елассонского, архиепископа Суздальского (†1625), сщмч. Иоанна Царскосельского (Кочурова; †1917), прписп. Параскевы (Матиешиной; †1953). Высказанные в ту пору мысли по-прежнему актуальны: «Думается, что на современном этапе назрела необходимость выделения специальной богословской и историко-антропологической дисциплины, которая бы носила комплексный характер, и изучала все возможные аспекты бытования святых мощей: от их почитания до научного поиска, обре́тения или освидетельствования, а также детального их исследования. На этом поприще могли бы плодотворно сотрудничать такие науки как богословие, история и источниковедение, археология, судебная медицина и физическая антропология. Что касается последней, то её возможности пока не оценены по достоинству, а ведь из всех научных дисциплин она «ближе всего» расположена к телесной оболочке человека. Аспекты «мощеведческих» исследований могут быть самыми разнообразными, как теоретическими (богословскими, агиологическими, историческими), так и практическими. В числе последних стоит назвать:

- археологический аспект, напрямую связанный с поисками мест погребения и обре́тением останков;
- палеоантропологический аспект, касающийся идентификации останков, детальной их фиксации, изучения физических особенностей почитаемого лица, «прочтения» по его костям новой информации, не доступной при исследовании других исторических источников» (Пежемский, 2008: 110).

2. Группы естественно-научных экспертиз. Какие же группы естественно-научных экспертиз могут дать новые, зачастую исключительные, никакими другими историческими источниками не повторяющиеся сведения об индивиде по его скелету или его фрагментам. Каковы их задачи и возможности?

Во-первых, это биоантропологическая, иначе - анатомо-морфологическая (=палеоантропологическая) экспертиза

скелетных останков. В приложении к частицам, проникающим в церковное пространство или уже находящимся в нём, главная задача эксперта - удаление костей животных (!), попавшим сюда по незнанию или недомыслию, причём это могло происходить в самые разные, в том числе отдалённые времена. Затем необходимо выполнить, собственно, определение частицы - чаще всего, костного фрагмента. Стоит сразу оговориться, величина и форма частицы напрямую соотносятся с успехом анатомо-морфологического определения. В случаях представленности относительно полного скелета, его части или фрагмента (-тов) важнейшим этапом экспертизы становится реконструкция индивидуальных данных или биологического статуса индивида (пола, возраста и других биологических его особенностей).

Во-вторых, судебно-медицинская и криминалистическая экспертиза. Судебный медик, имеющий системный опыт работы со скелетированными останками, в первом приближении также легко справится с анатомо-морфологическими определениями. Тем не менее, опыт оценки признаков, обладающих высокой изменчивостью, обычно больше у палеоантрополога. К палеоантропологической же специфике стоит отнести характеристику динамики посмертных изменений костей в грунте, которая исчисляется столетиями. Судебно-медицинский эксперт чаще всего имеет дело с останками древностью не более 100 лет, в силу чего и его оценки подчинены накопленным данным. Не редки случаи ошибочного описания признаков плохой сохранности костной ткани как прижизненных поражений. Среди ограничений судебно-медицинской экспертизы необходимо назвать также определенный набор методик, строго регламентированный нормативными документами. Палеоантрополог более свободен в выборе апробированных и хорошо зарекомендовавших себя методов. Однако, имеется область знаний, где оценки судебного медика и криминалиста будут безусловно более приоритетны - это повреждения костей в результате перимортальных воздействий. В первую очередь, следов смертельных ранений и травм. Ярким примером такой безупречной работы является исследование

мощей Св. Блг. кн. Андрея Боголюбского (Звягин, 2011).

В-третьих, молекулярно-генетическая (=палеогенетическая) экспертиза, методическое совершенство которой со временем только возрастает, что даёт новые возможности для идентификации личности. Тем не менее, возможности контекстуальные и ситуационные у *исторической генетики* могут быть довольно ограниченными. Так, например, в случае с останками, для которых невозможно найти сравнительный образец, то есть частичку плоти от относительно близких родственников, палеогенетическая экспертиза мало чем может помочь. Добавим к этому фактор плохой или недостаточной сохранности органического компонента костной ткани, не позволяющий извлечь ДНК. Кроме того, кратко упомянем и технические возможности лабораторий, которые должны быть приспособлены для извлечения древней ДНК из костей особым образом. Далеко не каждой генетической лаборатории это доступно.

В-четверых, необходимо назвать группу физико-химических экспертиз, которые, строго говоря, напрямую с описанием скелетной системы и биологического статуса индивида не связаны. Однако, без них комплексный характер исследования останков ныне немыслим - это и радиоуглеродное датирование (оценка времени, в которое жил индивид, по изотопу ^{14}C), и изучение стабильных изотопов (например, Sr) и другие возможности.

3. Виды святых мощей. Применение при изучении святых мощей или останков, искомых в качестве таковых, всех этих хорошо известных и кратко перечисленных групп естественно-научных экспертиз в значительной мере зависит от того, как именно представлены останки или почитаемые святые мощи. В качестве самой общей характеристики, и довольно условно, можно выделить следующие виды святых мощей:

I) «Во плоти», или полнотельно; один из самых известных и удивительных примеров - мощи Св. Александра Свирского (Добросоцких, 2008);

II) «Во плоти» парциально, в том числе из-за преднамеренных разрушений святых телес в период советского

богоборчества; здесь примеры многочисленны, в том числе из истории древней Церкви, рассмотрение которых - отдельная исследовательская задача;

III) «В мощах» комплектно (=относительно полный скелет), такие случаи многочисленны, тем не менее, наиболее полно представлены всё же мощи, обретённые относительно недавно; значимое условие полноты - захоронение, находясь «под спудом», не было потревожено и/или было *хорошо документировано*, как, например, могила Свт. Арсения Елассонского (Пежемский, 2008).

Комментируя данный вид мощей, нельзя обойти вниманием наипервейшую проблему - *профессиональную археологическую экспертизу*. Вернее, необходимость проведения превентивных или совокупных с актом обре́тения археологических раскопок - в полном соответствии с законодательством Российской Федерации в области охраны историко-культурного наследия. Уходя от обсуждения правовых аспектов обре́тения останков без археологического сопровождения, напомню о чувстве горькой утраты огромного количества контекстной исторической информации, которая окружает скелет, находящийся в грунте или склепе. «Прочитать» её может только специалист, и без этих знаний очень многие обретённые останки остаются не-идентифицированными или, что гораздо хуже, - спорными «мощами» в церковном пространстве. Археологическим аспектам изучения погребений исторических лиц, в том числе - русских святых, посвящены научно-методические труды Л.А. Беляева, где можно почерпнуть и ссылки на дополнительную литературу (Беляев, 2011, 2017).

IV) «В мощах» парциально (= частицы мощей), имея в виду *определимые элементы*; в данной части имеются самые острые проблемы анатомо-морфологической и историко-культурной экспертизы мощей святых, смыкающиеся с практикой современного «обращения» частиц/частей скелета святых в церковной и, что особенно тревожно, не-церковной среде.

В этой связи ещё раз напомню о том потоке «реликвариев с мощами святых» и самих мощей, который уже не первый год

массированно движется в Россию, принося нам и *наследие западного христианства*, в той его части, которую менее всего хотелось бы воспринимать. Речь, конечно же, о тиражировании святынь на средневековом Западе.

V) Микрочастицы святых мощей - как определимые органолептически, так и вовсе неопределимые без специальной аппаратуры; в данном случае возникает новая проблема - применимости к микрочастицам точных и «тонких» методов современного научного анализа в связи с парадоксом возможной утраты частицы в ходе такой экспертизы.

4. Обстоятельства обретения. Кроме видов святых мощей, описанных выше, необходимо различать разные случаи и обстоятельства их обре́тения:

А) Древнецерковные обре́тения, в первую очередь - мощей раннехристианских святых; с одной стороны, они почти во всех случаях неполно документированы историческими источниками (или совсем не документированы), с другой - из-за большой древности частиц мы почти лишены возможности их верификации (отдельный вопрос: нужна ли такая верификация, ведь в случае ошибки, время её возникновения практически неустановимо). Тем не менее, нами выработан ряд критериев, по которым такая верификация возможна, чему будет посвящена отдельная публикация.

Б) Средневековые обре́тения, проводившиеся на известных местах захоронений; источниковедчески более полные и верифицируемые.

В) Не-церковные обре́тения - нахождение останков святых при случайных земляных работах или в ходе профессиональных археологических раскопок, особенно в советский период.

Г) Современные церковные обре́тения; как уже говорилось, стоит различать обре́тения, прошедшие без специального научного сопровождения, и те, где такое сопровождение имело место - присутствие археолога с Открытым листом, опытного палеоантрополога или судебного медика. Ещё раз подчеркну, это не вопрос о чём-то постороннем (например, об исследовательском приоритете), это вопрос

установления *достоверности обретённых останков*.

Д) Современные обре́тения останков православной общественностью, активистами и радетелями в деле поиска поруганных или попранных святынь; такие доброхотские акции почти всегда приводят к *утрате контекстов*, необходимых для идентификации, а традиционная «проварка» костей в воско-канифольной мастике лишает эксперта-остеолога последних надежд на положительное решение вопроса о достоверности найденных останков.

5. Варианты экспертных заключений. Теперь, после схематичного описания разных вариантов, в которых представлены объекты естественно-научной экспертизы - сами святые мощи и останки, претендующие на такой статус, стоит перейти к возможным вариантам *результатов* междисциплинарной научной, *липсанологической экспертизы*. Они таковы:

а) принципиально возможные и максимально достоверные;

б) принципиально возможные, с разной степенью достоверности итогов, что предопределяется наличием надежных «персональных» данных об индивиде и историко-археологическим контекстом (в том числе, полагаю, что в итоговых документах допустима формула: *не противоречит имеющимся данным* =принадлежность частицы мощей Имярек вполне вероятна);

в) малопродуктивные, когда о святом/святой почти ничего не известно или сведения не проходят источниковедческую проверку;

г) принципиально невозможные, в том числе из-за отсутствия данных о святом, или в связи с парадоксом «истина, но утрата».

Приступая к липсанологической экспертизе, приглашенный специалист обязан сделать предварительную оценку всего корпуса имеющихся данных и определиться с одним из потенциальных вариантов экспертного заключения.

6. Временно́й характер сакрального статуса. Ещё один аспект данной работы, который необходимо осветить, касается

изменяемости сакрального статуса останков. Например, останки не были святыми мощами - стали таковыми; всегда были и останутся святыми мощами; почитались как святые мощи, но были лишены такого статуса. В этом терминальном аспекте сакральности также различимы группы или, в некоторых случаях, скорее, прецеденты:

A) Безусловно святые мощи, достоверно с точки зрения естественных наук *и историко-культурного провенанса* соотносимые с тем или иным святым/святой;

B) Святые мощи, канонически признанные таковыми, но затем отвергнутые - например, мощи Св. Равноап. кн. Ольги, обретённые митрополитом Петром (Могилой; †1647) и сокрытые Синодом под давлением правительства из-за того, что не было возможности доказать их подлинность (Карташёв, 2020: 83);

C) Останки, достоверно идентифицируемые человеку, который ещё не канонизирован, но со временем поменявшие статус в силу его прославления - например, Св. Блг. кн. Ярослав Мудрый, скелет которого был обретён в Софии Киевской в ходе археологических работ 1939 г., задолго до его канонизации;

D) Останки, безусловно достоверно идентифицируемые человеку, который уже канонизирован, но соборно Церковью не признанные;

F) Безусловно святые мощи, достоверно относящиеся к человеку святому, но *полностью утратившие контексты, а также возможности анатомо-морфологических определений*, что не позволяет применить к ним методы и подходы естественных наук и историко-культурной идентификации.

В заключение хотелось предложить поразмышлять о перспективах отечественной липсанологии, или только лишь о естественно-научных экспертизах мощей святых и других человеческих останков, находящихся в церковном пространстве. Варианты развития событий могут быть самыми разными. От простого «ничего не менять» до создания экспертных групп, целых коллективов *мощеведов*, которые были бы способны решать множественные задачи с идентификацией святых мощей на постоянной основе. Второй ход событий подразумевает, что необходим образовательный модуль - обучение заинтересованной

молодежи премудростям липсанологии, создание соответствующих образовательных программ в ВУЗах (пробный спецкурс был подготовлен автором для студентов Кафедры библейской истории и археологии Российского православного университета Св. Иоанна Богослова в 2021 г.). Серьезный академический уровень здесь может быть достигнут, в том числе, посредством формирования учётной «базы данных» по анатомо-морфологическим элементам достоверных комплексов святых мощей или отдельных частиц. Не менее, если не более важной задачей стоит счесть создание при каких-то экспертных группах «банка данных» заведомо неподлинных (!) частиц, отвергнутых в результате специально организованных и хорошо документированных экспертиз. При этом повторю, приглашенный для такой работы специалист должен чётко осознавать *границы собственной науки и здраво оценивать её разрешающие возможности, которые не безграничны*.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев В.П. 1979. Историческая антропология. М.: Высшая школа. 216 с.

Артюхов М.Н. 2018. Христианство в Западной Европе: кризис или рациональное мышление. - Universum: общественные науки (Электронный научный журнал). 1-2 (43). - URL: https://7universum.com/ru/social/archive/item/5567

Беляев Л.А. 2011. Опыт изучения исторических некрополей и персональной идентификации методами археологии. М.: ИА РАН. 56 с.

Беляев Л.А. 2017. Историческая личность в зеркале археологии. - Вестник Томского государственного университета. 422: 82-90.

Добросоцких А. 2008. Тайны и загадки мощей чудотворца Александра Свирского. М.: Данилов мужской монастырь; Даниловский благовестник. 152 с.

Звягин В.Н. 2011. Медико-криминалистическое исследование останков Андрея Боголюбского. - Проблемы экспертизы в медицине. Научно-практический журнал. 11 (1-2 [41-42]): 24-35.

Карташёв А.В. 2020. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М.-Берлин: Директ-Медиа. 570 с.

Марков А.В. 2018. Постмодерн культуры и культура постмодерна. Лекции по теории культуры. М.: Рипол классик. 254 с.

Пежемский Д.В. 2008. Комплексное антропологическое исследование мощей святителя Арсения Елассонского. - В кн. Арсений Елассонский - архиепископ Суздальский: сборник научных статей. Сост. А.А. Тенёткина. Владимир: Владимир Полиграф. С. 108-121.

Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. 2005. Антропология. 4-е изд. М.: Изд-во МГУ; Наука. 400 с.

Филиппов Б.А. 2024. Католическая Церковь: история современного институционального кризиса. - Вестник ПСТГУ. Серия II. 116: 116-143.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 114-119
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 114-119
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-114-119
EDN: IHKLQY

Миссия в поучениях афонских старцев преподобного Паисия Святогорца и преподобного Порфирия Кавсокаливита

З.В. Степанова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side str. 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: valeria8273@mail.ru

Ключевые слова: миссия, преподобный Паисий Святогорец, преподобный Порфирий Кавсокаливит, молитва, монашество, семейная жизнь.
Key words: mission, St. Paisiy Svyatogorets, St. Porfiry Kavsokalivit, prayer, monasticism, family life.
Резюме. Статья посвящена поучениям о миссии афонских старцев двадцатого века преподобного Паисия Святогорца и преподобного Порфирия Кавсокаливита. Преподобные Паисий и Порфирий говорили о том, что миссия монаха – в молитве за весь мир с любовью и болью. Миссия родителей - учить детей вере, смирению, послушанию, любви, уважению, всем христианским добродетелям. Миссионерство начинается с себя самого. Путь миссионера - это жертва, подвиг во имя любви к Богу и ближнему.
Abstract. This article is dedicated to the teachings about the mission of the Athonite elders of the twentieth century, St. Paisiy Svyatogorets and St. Porfiry Kavsokalivit. St. Paisiy and Porfiry said that the mission of a monk is to pray for the whole world with love and pain. The mission of parents is to teach their children faith, humility, obedience, love, respect, and all Christian virtues. Missionary work begins with oneself. The path of a missionary is a sacrifice, a feat in the name of love for God and neighbor.
[Stepanova Z.V. Mission in the teachings of the Athonite elders St. Paisiy Svyatogorets and St. Porfiry Kavsokalivit**]**

1. Евангельская миссия в наши дни

В «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» сказано о том, что «миссия есть деятельность по распространению православной веры, воцерковлению людей для новой жизни во Христе и передаче опыта богообщения» (Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви).

Для того, чтобы проповедовать, вести ко Христу, просвещать других Евангельским учением, миссионер сам должен быть благочестивым христианином, стремиться жить по Евангелию. Преподобный Паисий Святогорец учил, что «в основание миссионерской деятельности должен быть положен наш внутренний человек» (Исаак, иером., 2006: 671). То есть миссионерство начинается с себя самого, с внутреннего духовного возрастания.

Для обращения к вере необходима миссия, которая является одной из основных форм апостольского служения Церкви Христовой. Афонские старцы преподобный Паисий Святогорец и преподобный Порфирий Кавсокаливит были истинными миссионерами, показавшими путь духовного восхождения ко Христу, доступный для понимания современного человека. Старцы особенно дороги нам потому, что жили в наше время и явили духовный пример жизни во Христе в наши дни.

2. Вся деятельность Церкви Христовой - это миссия

Православные богослужения приводят людей ко Христу своей благодатью, строгостью и красотой песнопений, звучанием Евангельских слов, проповедей священников. Благодатное внешнее и внутреннее убранство православных храмов, росписи по библейским сюжетам Ветхого и Нового Заветов, иконописные изображения Господа, Богородицы, святых - это тоже миссия. Примеры жизни людей, живущих по Евангельским заповедям, - это проповедь Христа. Многие подвижники благочестия своими молитвами и поучениями собирали сотни и тысячи людей, обращали их к вере, наставляли на путь истины, ведущий ко Христу. Это также миссия, так как «не может укрыться город, стоящий на верху горы» (Мф. 5: 14). Наиболее интенсивным процесс распространения христианства на Руси становился, когда «проповедь совершалась монашеством, которое чистотой своей жизни свидетельствовало об истинах Христовых» (Ефимов, 2007: 11). Святитель Иннокентий Московский, святитель Николай Японский, преподобный Сергий Радонежский, преподобный

Серафим Саровский, преподобный Паисий Святогорец, преподобный Порфирий Кавсокаливит и многие другие православные святые, замечательные проповедники Слова Божьего, вся жизнь которых - миссия, горячая проповедь Христа.

3. Афонские старцы преподобные Паисий и Порфирий о миссии монаха

Важной особенностью подхода преподобных Паисия и Порфирия к пониманию монашеской миссии является преемственность учения святых отцов древности, проявляющаяся в наше время. Преподобный Паисий говорил о том, что монахи не намечают программы действий и не имеют «проектов миссионерской работы» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 333). Миссия монаха - молиться за весь мир сердечной молитвой, помогая людям в том, «в чем нельзя помочь по-человечески, но одним лишь Божественным вмешательством» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 334). Монахи находятся в постоянном молитвенном Богообщении. Преподобный Порфирий говорил, что для монаха важно «отдать Господу свое сердце» (Порфирий Кавсокаливит, преп., 2022: 313), что «в основание монашеского подвига должна быть положена горячая любовь ко Христу» (Порфирий Кавсокаливит, преп., 2022: 314). Он поучал монахов: «Ты можешь стать величайшим миссионером в своем монастыре, и при этом тебе не надо будет ничего проповедовать. Как это сделать? Ты просто должен молча молиться за всех» (Порфирий Кавсокаливит, преп., 2022: 321). Отец Порфирий отмечал особенность миссии монахов в том, что, когда они молятся, их молитвы «сначала достигают ушей Божиих, а уже потом - человеческих» (Порфирий Кавсокаливит, преп., 2022: 305). Таким образом, преподобные Паисий и Порфирий поучали о том, что миссия монаха - в молитве за весь мир с любовью и болью.

4. Миссия семьи в поучениях преподобных Паисия и Порфирия

Родительские молитвы о детях обладают огромной силой. Преподобный Порфирий Кавсокаливит поучал: «Материнская

молитва имеет великую силу. Поклоны матери приклоняют Бога, и Он помогает ее детям» (Семейный цветослов старца Порфирия Кавсокаливита, 2025: 78). Преподобный Паисий Святогорец говорил о том, что мать должна рассказывать детям о Христе, читать им Святое Евангелие и Жития святых.

Детям необходима молитва, любовь и нежность, духовное и мирское руководство. Именно в родительском доме человек учится любить, понимать других людей, смиряться, жертвовать собой ради ближних. «Чем старше ребенок, тем больше мы должны за него молиться. Молитвой мы показываем, что действительно доверяем Самому Богу правильное воспитание нашего ребенка. И будьте уверены, Он его никогда не оставит» (Семейный цветослов старца Порфирия Кавсокаливита, 2025: 83), - поучал старец Порфирий Кавсокаливит.

«Когда ваши дети еще маленькие, вы должны помочь им понять, что такое добро. А это и есть глубочайший смысл жизни» (Паисий Святогорец, преп. «О семье христианской». Точка доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Paisij_Svjatogorets/o-semye-khristianskoj/#source), - учил преподобный Паисий Святогорец. А преподобный Порфирий говорил: «Мирная атмосфера в доме очень помогает жизни семьи» (Семейный цветослов старца Порфирия Кавсокаливита, 2025: 85). Именно в семье начинается воспитание христианских добродетелей. С малого возраста родители должны воспитывать в детях чувство ответственности за свои слова, поступки, за результаты своей деятельности. Пример родителей имеет очень большое значение и оказывает огромное влияние на создание собственной семьи, на взаимоотношения в ней. «Когда супруги уважают друг друга, а дети уважают родителей, то жизнь в семье идет ровно, подобно часам» (Паисий Святогорец, преп. «О семье христианской»), - наставлял преподобный Паисий.

Семья - важнейшее поле миссионерской деятельности. Миссия родителей - учить детей вере, смирению, послушанию, любви, уважению, всем христианским добродетелям. Старец Паисий Святогорец говорил о том, что родители должны помогать своим детям «приблизиться ко Христу и переживать

высшие духовные радости с самого раннего возраста» (Паисий Святогорец, преп., т. 4, 2020: 174). Старец Порфирий Кавсокаливит наставлял: «Пусть у вас перед глазами всегда стоит такая картина: ваш ребенок, держа вас за руки, идет впереди, показывает дорогу и увлекает вас за собой, - и вы сможете построить счастливую семью» (Семейный цветослов старца Порфирия Кавсокаливита, 2025: 24).

5. Миссионерство начинается с себя самого

Старец Паисий и старец Порфирий считали, что главные проблемы современного мира кроются не столько во внешних обстоятельствах, сколько в духовной жизни человека. Поэтому для миссионера очень важны: молитвы, духовное возрастание, непрестанная работа над собой, церковная жизнь, молитвенное участие в богослужениях и таинствах Церкви, вера, сопереживание, любовь к людям и умение прощать. Для того, чтобы проповедовать, вести людей за собой ко Христу, миссионер сам должен быть благочестивым христианином. Миссионерство начинается с себя самого.

Любовь старцев Паисия и Порфирия к людям была безграничной и жертвенной, она собирала вокруг преподобных много людей, которые приходили нескончаемым потоком за духовным утешением и молитвами. Преподобные Паисий и Порфирий чувствовали боль людей как свою собственную боль. Преподобный Паисий говорил, что самую большую радость человек получает, жертвуя всем ради других людей. Он учил: «Мы должны возлюбить другого, посочувствовать ему - только тогда мы сможем за него помолиться» (Раковалис, 2003: 15).

Господь утешает человека, если тот переживает за других людей: «Чем больше страдает человек, тем большее получает утешение от Бога, потому что иначе он не смог бы вынести боль» (Раковалис, А., 2003: 115). В молитвах за других людей «должно быть усилие, самопожертвование» (Раковалис, 2003: 132), - так учил старец Паисий Святогорец. А преподобный Порфирий Кавсокаливит говорил: «Любовь требует жертв. Смиренно будем жертвовать чем-то своим, что на самом деле

вовсе не наше, но Божие» (Порфирий Кавсокаливит, преп. Поучения. «Любовь требует жертв»).

Путь миссионера - это жертва, подвиг во имя любви к Богу и ближнему.

ЛИТЕРАТУРА

Ефимов А.Б. 2007. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ. 688 с.

Исаак, иеромонах. 2006. Житие Старца Паисия Святогорца. Иером. Исаак; пер. с греч. иером. Доримедонтом (Сухининым). М.: Изд. Дом «Святая Гора». 736 с.: ил.

Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. - URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2254.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 2: Духовное пробуждение / преподобный Паисий Святогорец; перевод с греч. 6-е изд. М.: Орфограф. 400 с.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т.4: Семейная жизнь. Преподобный Паисий Святогорец; перевод с греч. 5-е изд. М.: Орфограф. 336 с.

Паисий Святогорец, преподобный. «О семье христианской». - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Paisij_Svjatogorets/o-semye-khristianskoj/#source.

Порфирий Кавсокаливит, преподобный. 2022. Цветослов советов. Пер. с новогреч. иеромон Агафангела (Легача). Духовно-просветительское издание. М.: ООО «Типография «Миттель Пресс». 528 с.

Порфирий Кавсокаливит (Баиракгарис), преподобный. Поучения. «Любовь требует жертв». - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Porfirij_Kavsokalivit/pouchenija/1_31.

Раковалис А. 2003. Отец Паисий мне сказал… М.: Изд. Дом «Святая Гора». 176 с.

Семейный цветослов старца Порфирия Кавсокаливита. 2025. Духовно-просветительское издание. М.: ООО «Типография «Миттель Пресс», ИП Карпов С.В. 224 с.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 120-125
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 120-125
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-120-125
EDN: MCZIWE

Православное просвещение эвенов крайнего северо-востока Сибири

А.И. Ткалич

Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, ул. Чаянова, д. 15, корп. 5
Russian State University for the Humanities
Chayanova str. 15, build. 5, Moscow 125047 Russia
e-mail: tkalichai@mail.ru

Ключевые слова: эвены, христианское просвещение, этнокультурная трансформация.
Key words: Evens, Christian education, ethnocultural transformation.
Резюме. В статье рассмотрены особенности православного просвещения эвенов, издревле проживающих на территории Крайнего Северо-Востока, характер их контактов с русскими казаками и купцами, начиная с 30-х годов XVII века, а также кардинальная этнокультурная трансформация, произошедшая после принятия эвенами православия.
Abstract. The article considers the features of the Orthodox education of the Evens, who have been living in the territory of the Far North-East since ancient times, the nature of their contacts with Russian Cossacks and merchants, since the 30s. XVII century, as well as a radical ethno-cultural transformation that occurred after the adoption of Orthodoxy by the Evens.
[Tkalich A.I. Legal education of the Evens of the extreme north-east of Siberia**]**

Эвены (*ламуты, тунгусы* - до революции 1917 г.) как самостоятельный этнос появились на территории Крайнего Северо-Востока достаточно давно, и то, что земля их предков лежит в более южных регионах Сибири свидетельствует как самоназвание: считается, что пришли они с предгорий хребта Увань в Забайкалье, так и особый крой одежды - и мужчины и женщины одеты в традиционную одежду распашного типа. В условиях сурового Крайнего Севера эвены стали закрывать грудь специальным передником. Эвены, в отличие от других коренных народов Крайнего Северо-Востока, предпочитают верховую езду на оленях - как своеобразное напоминание, что их предки жили в более южных регионах и передвигались верхом, а вытесненные недружественными племенами в тундровую зону, сменили лошадей на оленей. Да и в фольклоре

эвенов много сюжетов и преданий, свидетельствующих о давних событиях и предках, которым были знакомы иные, более благоприятные климатические условия, чем нынешние на Крайнем Северо-Востоке Сибири. В XVII веке эвены одними из первых столкнулись с русскими землепроходцами. Их взаимоотношения быстро приняли дружелюбный и взаимовыгодный характер - эвены становились проводниками для русских отрядов, успешно торговали на ежегодных обменных ярмарках и торжищах, связывались брачными узами: эвенские женщины охотно выходили замуж за служилых русских казаков, получая обеспеченное будущее для себя и своих детей.

Принимая крещение, эвены переходили на русский тип общения между собой и со знакомыми купцами, приветствуя друг друга при встрече словами: «торова, брат! (здорово, брат!)». После чего следовало троекратное целование (Олсуфьев, 1896: 139). До сих пор в эвенских семьях как реликвию берегут православные иконы - «хэвки», «нэнгун», или, как называют их Охотские эвены - «тангара», а также нательные крестики. Все это досталось нынешнему поколению эвенов от предков (Бурыкин, 1993: 66). Еще и в наше время, в некоторых традиционных эвенских жилищах - «дю, ураса» можно увидеть висящие как раз напротив входа на поперечной жерди, на специальных деревянных крючках, старинные иконы. К примеру, анюйская эвенка Мария Николаевна Щербакова, сохраняет икону, которая досталась ей от матери, а той от бабушки. Это небольшая, размером 10х15 см иконка медного литья, прикрепленная к деревянной дощечке, - образ Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Рядом с иконкой, которая, Мария Николаевна всегда вешает футляр из оленьей замши с нашитым на нем большим крестом из темно-синей ткани с красной окантовкой. На вопрос, всегда ли висит иконка в урасе, Мария Николаевна ответила утвердительно, но уточнила, что из футляра она вынимает ее по воскресеньям, как делала ее мать. Благоговейное отношение к православным иконам выражалось у эвенов и в том, что при перекочевках семейную икону вез особо подобранный для этого олень «хэвкирук».

С принятием христианства эвены восприняли еще и новый календарь - святцы-месяцеслов, или, как произносили они - «чивессе». Он представлял собой плоскую деревянную дощечку с углублениями-рядами, по числу дней и месяцев в году. С помощью деревянных щепочек, переносимых хозяином, уточнялся день и месяц, а также особо важные дни - Великие православные праздники, посты и именины членов семьи. Православные праздники, кстати, эвены праздновали своеобразно и трогательно: наводили порядок в жилище и на каждую вещь укладывали сделанные из щепочек крестики. Когда подобная церемония была проведена, все приступали к общей трапезе (Бурыкин, 1993: 67). Так праздновали Рождество Христово, Пасху и другие праздники. Так как священники не часто бывали в оленеводческих стойбищах, эвены заранее, загодя уточняли у него, когда в тот год празднуется Пасха Христова, когда начинается Великий пост. Выясняли и другие изменения в православном календаре, в связи с переходящими датами праздников и постов - писал А.В. Олсуфьев (1896: 139).

Дважды в день, вставая рано утром и отходя ко сну вечером, эвены молились, обращаясь к Богу с просьбами о здоровье себе и своим близким. Молитвы эти были немногословными: «Дай Бог здоровье - такому-то и такому родному человеку», или «Чтоб я здоровым, был, дай!». Обращение к Иисусу Христу, к Богородице, к Николаю Чудотворцу всегда присутствовали в молитве эвенов. Исследователи отмечают, что даже во время испуга эвен непременно воскликнет: «Киристос!», «Микулай!», т.е. «Христос!», «Николай (Чудотворец)!» (Бурыкин, 1993: 67).

Произошли коренные изменения и в похоронном обряде эвенов. Если в старину, своих умерших они хоронили, укрепляя погребальное сооружение на деревьях, то с принятием христианства, захоронения стали проводить по-русски, водружая на могиле высокий, до трех метров крест, на поперечной перекладине которого, нередко укрепляли птичьи фигурки.

Благодаря процессу крещения и укрепления в вере, речь эвенов также изменилась. Появились такие слова, как: «хэвкги» - «креститься», «хэвкилкен» - «крещеный», «хэвкилэн» -

«крестная мать», «купту» - «венчаться», «пости» - «поститься» и др (Бурыкин, 1993: 67-68).

Исследователи отмечают, что с принятием Православия, у эвенов появилась письменность. Решающую роль в этом сыграла деятельность священника Стефана Евсеевича Попова, много лет подвизавшегося в качестве настоятеля Гижигинской Спасской и Тауйской Покровской церквей, в совершенстве владевшего эвенским языком, сделавшего перевод Евангелия от Матфея и других богослужебных книг на язык эвенов Охотского побережья. Работу эту он проделал в содружестве с толмачом Шелудяковым, заложив основу эвенского литературного языка. Вскоре, а именно в 1854 году, Евангелие от Матфея было издано Синодальной типографией в Санкт-Петербурге, а в 1880 переиздано в Казани. В 1858 году был издан «Тунгусский букварь» с молитвами. В 1859 году отдельным изданием вышел «Русско-эвенский словарь» на 1500 слов, переизданный в Казани в 1900 году (Зыбин, 1992: 14).

Для духовного окормления православных эвенов имелись церкви и часовни: в Охотске, Тауйске, Ямске, Оле, Гижиге, в Верхне-Колымске и Средне-Колымске; часовни в Ерополе, в Сен-Кельском и Эломбальском миссионерских станах, в селении Колымское, в с. Армань; церкви на Оймяконе и Енжени. Эвены-оленеводы, составлявшие большинство прихожан перечисленных церквей, заботились о благоукрашении своих храмов. До нашего времени сохранились далеко не все имена тех, кто вносил пожертвования на строительство церквей и часовен в Охотском уезде, но о некоторых из них сообщалось в Епархиальных Ведомостях. Так, указом Святейшего Правительствующего Синода от 29 сентября 1893 года за №34457 объявлено, что по ходатайству Камчатского епархиального начальства, преподано благословение Священного Синода с грамотами: 4) Тунгусу Гавриилу Необутову, за пожертвование на построение новой часовни в селении Ола... и в пользу Тауйской школы грамоты деньгами и вещами на сумму 495 рублей» (Ткалич, 2011: 87).

В приходе Гижигинской Спасо-Преображенской церкви, согласно отчету Владивостокского Епархиального Комитета

Православного Миссионерского общества за 1914 год, значились эвены Уяганского рода - 452 муж. и 459 жен.; Гижигинского рода - муж 53 и жен. - 55 чел.; Долганского рода - муж. 94 чел и жен. 92 чел.; Хабаровского рода - муж. 56 чел. и жен. 67 чел. Сам храм, отмечено в отчете - недавно отремонтированный» (Ткалич, 2011: 87). Священником-миссионером служил в те годы иеромонах Нифонт. В 1913 году он побывал в стойбищах новоселкинских эвенов, на реке Новоселка, в 75 верстах от Гижиги. Миссионер сообщал в своем отчете, что новоселкинские эвены были весьма рады ему, так как у них почти три года не бывал ни один священник. О. Нифонт совершил требы, причастил исповедовавшихся, окропил святой водой стадо оленей. Находясь в стойбище в течение трех дней, священник беседовал с эвенами на темы жизни и по вопросам православной веры. В своем отчете он сетовал, как тяжело служить в холодных дымных жилищах оленеводов. Однако радость жителей тундры, видящих у себя редкого гостя-священника, заставляла забывать все трудности и невзгоды, - ведь это была их обычная жизнь в суровых пределах Охотско-Камчатского края. В своем отчете, священник сокрушался, что нечестные купцы, пользуясь темнотой и неосведомленностью тундровых жителей, за бутылку спирта отбирают за бесценок у эвенов дорогих лисиц и иную пушнину, а за фунт табака требуют пять рублей. Если же тундровик расплачивается пушниной, с него берут еще больше. Целый сезон напряженного труда эвена уходит практически за копейки, а купцы наживают целые состояния. О. Нифонт высказал пожелание открывать для детей эвенов школы с общежитием, считая, что просвещение - самый верный путь решения проблем жителей тундры (Ткалич, 2011: 88). Не утихла в эвенах тяга к православной вере даже с приходом советской власти. Конечно, со временем идеологическая борьба с религией потепенно давала свои плоды, но, как отмечают исследователи, еще в 1920-1930 гг., представители эвенских родов время от времени обращались к властям - то с просьбой о ремонте приходской церкви, то с просьбой прислать священника (Гурвич, 1966: 113; Туголуков, 1985: 122).

Таким образом, множественные факты, скрупулезно зафиксированные в трудах ученых, которых трудно заподозрить в лояльности к православию и православной церкви, свидетельствуют о серьезной и последовательной работе Русской Православной церкви среди эвенов по распространению и укреплению основ православного вероучения, которое не смогли искоренить даже советская идеологическая машина. Насколько это важно для современного поколения эвенов, каким образом имеющийся потенциал можно использовать в укреплении православия в среде коренного населения региона в целом - эти вопросы предстоит изучать и на основе полученных данных видеть перспективы укрепления России на самых дальних своих рубежах.

ЛИТЕРАТУРА

Бурыкин А.А. 1993. Религиозные воззрения эвенов. - Краеведческие записки. 19: 50-72.

Гурвич И.С. 1966. Этническая история Северо-Востока Сибири. М.: Наука. 248 с.

Зыбин Н.А. 1992. История возникновения и возрождения эвенской письменности. - История и культура эвенов. 39 с.

Олсуфьев А.В. 1896. Общий очерк Анадырской округи, ее экономического положения и быта населения. ЗОРГО. Т. 2, вып. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук. VIII, 223 с.

Ткалич А.И. 2011. Православная миссия на Крайнем Северо-востоке (XVII-нач. XX вв.). М. 235 с.

Туголуков В.А. 1985. Социально-экономические и этнокультурные изменения у эвенов в советское время. Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.: Наука. 206 с.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 126-132
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 126-132
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-126-132
EDN: NBHQNW

Прот. Всеволод Шпиллер о Евхаристии

Е.А. Фоменко

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: fmn95@yandex.ru

Ключевые слова: прот. Всеволод Шпиллер, Евхаристия, таинство, вечная жизнь, исповедь, пост, проскомидия, время, радость.
Key words: archiprb. Vsevolod Spiller, Eucharist, sacrament, eternal life, confession, fast, proskomedia, time, joy.
Резюме. В статье раскрываются представления известного Московского проповедника прот. Всеволода Шпиллера о значении для человека таинства Евхаристии. Взгляды о. Всеволода сопоставляются со святоотеческим наследием.
Abstract. The article reveals the views of the famous Moscow preacher, archiprb. Vsevolod Shpiller, on the significance of the sacrament of the Eucharist for humans. Fr. Vsevolod's views are compared with the patristic heritage.
[Fomenko E.A. Archiprb. Vsevolod Shpiller on the Eucharist**]**

Прот. Всеволод Шпиллер - известный московский проповедник, бывший в 1951-1984 гг. настоятелем храма свт. Николая Чудотворца в Кузнецах. В советские послевоенные годы о. Всеволод являлся одним из немногих, кто проповедовал интеллигенции основы православного мировоззрения. Свои таланты, духовные дарования, пастырскую любовь о. Всеволод направлял на приведение московской интеллигенции к Богу.

Большой раздел в духовном наследии о. Всеволода посвящен беседам об Евхаристии. Участию в этом таинстве он придавал главенствующее значение. Смысл участия человека в богослужениях состоит в том, чтобы через это приблизиться к Богу. Высшее проявление такой близости осуществляется в таинстве Евхаристии. Участвуя в этом таинстве, человек реально соединяется с Богом. Поэтому Евхаристия «является центральным фактом в жизни христиан» (Шпиллер В., прот., 2002: 610) Похожая формулировка содержится в документе

«Об участии верных в Евхаристии»: «Евхаристия - центральное Таинство Церкви» (Об участии верных в Евхаристии).

Таинство Евхаристии связано со страданиями Иисуса Христа, и «эти страдания живительны» (Шпиллер В., прот., 2002: 610). О связи Евхаристии со страданиями говорили святые отцы. Так, сщмч. Игнатий Богоносец пишет, что «евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи» (Игнатий Богоносец, сщмч., 1988b: 136-137). Мч. Иустин Философ говорит о заповеди Господа приношения хлеба Евхаристии «в воспоминание страдания, подъятого Им за людей» (Иустин Философ, мч., 1995: 197). О значении этого таинства, в частности, говорится в Евангелии от Иоанна в беседе о Хлебе Небесном: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54).

В таинстве Евхаристии человек получает от Бога благодать, ведущую его к наследованию вечной жизни. Сщмч. Игнатий Богоносец говорит о Евхаристии такими словами: «это врачевство бессмертия, ... дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе» (Игнатий Богоносец, сщмч., 1988a: 110). Но благодать эта подается лишь тому, кого Бог считает достойным. Если же «кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе...» (1Кор. 11:29).

О. Всеволод также говорит о том, что «Евхаристия есть высшее выражение единения христиан» (Шпиллер В., прот., 2002: 611). Это единение связано с приобщением в таинстве Евхаристии всеми христианами одного Тела Христова: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1Кор. 10:17). Евхаристия объединяет всю Церковь: и земную, и небесную; и живых, и умерших. О выражении единства христиан в таинстве Евхаристии пишет сщмч. Киприан Карфагенский. По его словам, смешение в чаше Господней веществ хлеба, вина и воды «таинственно изображается единение народа» (Киприан Карфагенский, сщмч., 1891: 397).

О. Всеволод рассуждает о Евхаристии как духовном центре жизни православного христианина. Так было в Церкви с первых веков христианства, это остается и в наши дни.

Евхаристия - это величайшее чудо. Через причащение Тела и Крови Господних происходит «высшее и совершеннейшее освящение творения - человека» (Шпиллер В., прот., 2002: 618), а вследствие этого преображается окружающий человека мир. Через дела достойно участвующего в таинстве Евхаристии христианина «идет в мир столп сил, энергий Божиих, мир преображающих, мир освящающих, переделывающих» (Шпиллер В., прот., 2002: 621). Связано это с тем, что, по словам свт. Николая Сербского, «природа зависит от человека и в образах, и в содержании» (Николай Сербский, свт.).

В своих беседах о. Всеволод со ссылкой на святых отцов призывает людей к частому причащению Святых Христовых Таин. Он говорит о достойном участии в Евхаристии как основе и смысле христианской жизни. Советует причащаться чаще и акцентирует внимание на важности духовной подготовки к участию в этом таинстве. В данном случае возникает вопрос: как, с одной стороны, причащаться часто, а с другой - для этого много поститься, часто исповедоваться и, в целом, хорошо подготовиться к таинству Причастия? Отвечая на этот вопрос, о. Всеволод, ссылаясь на свтт. Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, прп. Иоанна Кассиана Римлянина, говорит о том, что при частом причащении «исповедь может быть краткой. И внешнее приготовленье - пост - может быть кратким» (Шпиллер В., прот., 2002: 634). Важно, чтобы христианин жил в постоянном ощущении присутствия Божия и всегда стремился в своей жизни быть с Ним.

В настоящее время в Русской Православной Церкви действует принятый в 2015 г. документ «Об участии верных в Евхаристии». Согласно нему частота причащения Святых Христовых Таин должна зависеть от духовно-нравственного состояния человека. При частом причащении допускается по благословению духовника подходить «к Святой Чаше без дополнительного поста, либо сохраняя однодневный пост или пост в вечер кануна причащения» (Об участии верных в Евхаристии). Т. е. пост сокращается, как и говорил об этом ранее о. Всеволод. Насчет исповеди в документе описана возможность духовнику благословить «мирянина приобщиться

Тела и Крови Христовых несколько раз в течение одной недели ... без предварительной исповеди перед каждым причащением» (Об участии верных в Евхаристии). Это созвучно тому, что говорил о. Всеволод о возможности краткости исповеди.

По словам о. Всеволода мы должны воспринимать литургию «как особый дар любви и милости Божией» (Шпиллер В., прот., 2002: 625). Этот Божий дар освящает людей, преображает их жизнь, открывает возможность жить по Евангелию. Действующая на литургии Божественная благодать ведет человека в Царствие Божие. Человек, молящийся на литургии, находится со Христом. Протопр. Александр Шмеман в своих трудах называет Евхаристию Таинством Царства Божия (Шмеман А., протопр.).

В ходе бесед о Евхаристии о. Всеволод последовательно разбирает чинопоследование Божественной литургии. Он говорит о смысле священнодействий, их символизме. Объясняя, что происходит во время проскомидии, он касается темы поминовения живых и усопших людей. Это поминовение «совершается по вере в силу бескровной жертвы Господа Иисуса Христа, простирающейся на всех» (Шпиллер В., прот., 2002: 614).

Дискос с Агнцем и вынутыми частицами просфор символизирует собой весь мир, вселенную, Церковь. При соединении вынутых на проскомидии частиц происходит «смешение с Божеским, земли и неба, выход из этой действительности»» (Шпиллер В., прот., 2002: 614). О. Всеволод отмечает таинственность и символичность происходящего на проскомидии и, в целом, на литургии.

Во время Божественной литургии в освящаемых Святых Дарах человек встречается с Самим Богом. Через эту встречу человеку раскрывается Царство Божие.

В своих проповедях о. Всеволод касается темы времени в жизни человека. Время приходит и тотчас исчезает, уступает свое место будущему времени. В этом есть некоторая таинственность. Время человеческой жизни, его труды, в целом всю его внутреннюю и внешнюю жизнь, по словам о. Всеволода, Господь сделал «таинством будущего века»

(Шпиллер В., прот., 2017: 202). Переживаемые человеком мгновения настоящей жизни уже являются частью вечности. Здесь о. Всеволод говорит о тварной вечности, иначе называемой в богословии бессмертием твари. Понятие вечности как таковое, по словам прп. Исидора Пелусиота, «принадлежит Божественной сущности, почему и приписывается обыкновенно только достопоклоняемой и царственной Троице» (цит. по: Сильвестр (Малеванский), еп., 1885: 115). Исходя из этого о. Всеволод наставляет не тратить время впустую, на дела суетные, не погрязать в рутине быта. Ведь в вечности «совершается дело промысла Божия о мире и о каждом из нас» (Шпиллер В., прот., 2017: 203). Поэтому время должно быть наполнено делами со смыслом.

По словам о. Всеволода, нас окружает мир «воспоминания и ожидания» (Шпиллер В., прот., 2017: 203): воспоминания о любви Божией, явленной в спасении мира Иисусом Христом; ожидания жизни будущего века, начинающейся уже на Земле.

Этой темы о. Всеволод касается при разговоре о таинстве Евхаристии во время Божественной литургии. Поскольку Бог существует вне времени, все происшедшие с Иисусом Христом в Его земной жизни события есть и сейчас. В связи с этим во время литургии человек присутствует «и в прошлом, и в настоящем, и в будущем» (Шпиллер В., прот., 2002: 634). Во время Божественной литургии происходит не просто воспоминание событий рождества Христова, Его жизни, распятия на Кресте, смерти, воскресения и вознесения, но все это имеет место вновь. Это сложно понять человеческим умом, и совершается это Божией силой. Члены Церкви как части тела Христа участвуют «во всём, что было с телом Христовым» (Шпиллер В., прот., 2002: 635). Через таинство Евхаристии человек становится уже на Земле причастником вечности. О. Всеволод говорит о том, что Евхаристию можно представить как «звено, соединяющее настоящее с грядущим» (Шпиллер В., прот., 2002: 618).

Начало жизни со Христом на Земле преображает человека. Теперь «кто во Христе, тот новая тварь...» (2Кор.

5:17). Уже в земной жизни человек может сподобиться видения начала Царства Божия. Христианин приближается к нему «с каждым вздохом, обращенным к Богу» (Шпиллер В., прот., 2017: 203).

А Господь идет к такому человеку навстречу, даруя благодать Святого Духа. О. Всеволод в качестве примера перечисляет множество ситуаций, когда в обычных жизненных условиях при мысленном обращении человека к Богу все вокруг «освещается новым светом, Присносущим» (Шпиллер В., прот., 2017: 204). Об этом о. Всеволод говорит в своей последней проповеди, произнесенной в день празднования свт. Николая Чудотворца. Заканчивается она словами о радости, которую несет с собой христианство. О. Всеволод призывает жить всех «по-настоящему, по-христиански для того, чтобы иметь всегда и в этой и в загробной жизни радость, радость, радость, радость» (Шпиллер В., прот., 2002: 60).

ЛИТЕРАТУРА

Игнатий Богоносец, сщмч. 1988a. Послание к Ефесянам. - В кн.: Ранние отцы Церкви. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом». С. 101-111.

Игнатий Богоносец, сщмч. 1988b. Послание к Смирнянам. - В кн.: Ранние отцы Церкви. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом». С. 134-140.

Иустин Философ, мч. 1995. Разговор с Трифоном иудеем. - В кн.: Иустин Философ, мч. Творения. М.: Паломник. С. 132-363.

Киприан Карфагенский, сщмч. 1891. Письмо к Цецилию о таинстве чаши Господней. - В кн.: Киприан Карфагенский, сщмч. Творения. Ч. 1. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого. С. 388-402.

Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. [Электронный ресурс] - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/mysli-o-dobre-i-zle/1_1 [20.02.26].

Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2-3 февраля 2016 года). 18. Об участии верных в Евхаристии. [Электронный ресурс]. - Официальный сайт Московского Патриархата. - URL: https://www.patriarchia.ru/article/97654 [20.02.2026].

Сильвестр (Малеванский), еп. 1885. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Том II. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкаго. 643 с.

Шмеман А., протопр. 1992. Евхаристия. Таинство Царства. 2-е изд. М.: Паломник. 304 с.

Шпиллер В., прот. 2002. Проповеди. Прощальные слова. Цикл бесед об евхаристии. Приветственные слова. Красноярск: Енисейский благовест. 592 с.
Шпиллер В., прот. 2017. Слово Крестное. М.: Изд-во ПСТГУ. 256 с.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 133-149
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 133-149
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-133-149
EDN: WUDMRM

Три онтологических уровня и три логические модальности христианской свободы

С.А. Чурсанов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: s.a.chursanov@mail.ru
ORCID 0000-0002-0724-3318

Ключевые слова: свобода, любовь, образ Божий, личность, образ существования, природа, воля, выбор.
Key words: freedom, love, image of God, person, way of existence, nature, will, choice.

Резюме. Чтобы помочь людям целенаправленно совершенствоваться в христианской перспективе, традиционная православная антропология различает нижеестественный, естественный и вышеестественный онтологические уровни существования. В статье выделены и рассмотрены соответствующие им формы свободы. При этом на каждом из онтологических уровней свобода представлена в трех логических модусах: отрицательном, который может быть охарактеризован как «свобода от», положительном, то есть понимаемом как «свобода для», и нейтральном, то есть не сводимом ни к логически отрицательному, ни к логически положительному модусам. На нижеестественном уровне существования каждая личность обладает свободой выбора; на естественном - свободой от детерминированности нижеестественными страхами и побуждениями, свободой воли и свободой выражения индивидуальных качеств; на вышеестественном - свободой от природной детерминированности, свободой определять образ существования индивидуализированной природы и свободой быть иным.

Abstract. To facilitate the intentional self-perfection of persons within a Christian perspective, traditional Orthodox anthropology distinguishes between infra-natural, natural, and supra-natural ontological levels of existence. The article highlights and examines the corresponding forms of freedom. At each ontological level, freedom is presented in three logical modes: negative, which can be characterized as “freedom from,” positive, understood as “freedom for,” and neutral, which cannot be reduced to either a logically negative or a logically positive mode. At the infra-natural level of existence, each person possesses freedom of choice; at the natural level - freedom from determination by infra-natural fears and impulses, freedom of will, and freedom of expression of individual qualities; at the supra-natural - freedom from natural determinacy, freedom to determine the mode of existence of individualized nature, and freedom to be other.

[Chursanov S.A. Three ontological levels and three logical modalities of Christian freedom**]**

С.А. Чурсанов / S.A. Chursanov

В богословской антропологии, получившей развитие в работах таких ведущих православных авторов XX-XXI веков, как В.Н. Лосский, протоиерей Георгий Флоровский, протопресвитер Иоанн Мейендорф, протоиерей Думитру Станилое, архимандрит Софроний (Сахаров), митрополит Антоний Сурожский, митрополит Иоанн (Зизиулас) и другие, *свобода* (см.: Мф 17. 26; Лк 4. 18; Ин 8. 32-36; Рим 6. 18; 1 Кор 8. 9; 2 Кор 3. 17; 9. 7; Гал 5. 1) выделяется в качестве ключевой характеристики человека в его христианском понимании. Например, святитель Григорий Нисский рассматривает свободу как обязательный признак добродетели: «…Добродетель (ἡ ἀρετὴ) - это нечто неподвластное (Ἀδέσποτον) и добровольное (ἑκούσιον), а вынужденное (κατηναγκασμένον) и необходимое (βεβιασμένον) не является добродетелью» (Gregorius Nyssenus, 1863: 184B; ср. рус. пер.: Григорий Нисский, свт., 1861: 141).

В современной православной богословской антропологии свобода преимущественно рассматривается в сотериологической перспективе. Поэтому ее ключевые аспекты могут быть органично описаны в контексте традиционных православных антропологических представлений о нижеестественном, естественном и вышеестественном уровнях существования (см.: Марк Подвижник, преп., 2013: 45-46), характерных для того сложного состояния, в котором оказались люди после грехопадения. Причем, чтобы прийти к более полному христианскому восприятию свободы, на каждом из этих уровней ее важно рассматривать в трех логических модусах: *отрицательном*, который может быть охарактеризован как *свобода от*, *положительном*, то есть понимаемом как *свобода для*, и, наконец, *нейтральном*, то есть не сводимом ни к логически отрицательному, ни к логически положительному модусам.

Краткие характеристики различающихся по логической направленности форм реализации свободы в нижеестественном, естественном и вышеестественном состоянии представлены в таблице «Нижеестественный, естественный и вышеестественный онтологические уровни человеческой свободы».

Таблица.
Нижеестественный, естественный и вышеестественный уровни человеческой свободы

Онтологические уровни существования	**Логическая направленность свободы**		
	Отрицательная	**Нейтральная**	**Положительная**
Ниже-естественный	Свобода выбора		
Естественный	Свобода от детерминированности ниже-естественными страхами и побуждениями	Свобода выражения индивидуальных качеств	Свобода воли
Выше-естественный	Свобода от природной детерминированности	Свобода быть иным	Свобода определять образ существования индивидуализированной природы

1. Нижеестественный уровень бытия

Нижеестественный онтологический уровень человеческого существования характеризуется в святоотеческой аскетической письменности как жизнь, искаженная грехом, то есть жизнь, подчиненная удаляющим от Бога губительным привычкам и навыкам, традиционно именующимся греховными *страстями* (πάθος). На современный русский язык слово *страсть* может быть переведено словом *страдание*. В аскетической перспективе страсть, или страдание, подразумевает три взаимосвязанные сто́роны. Страсти, во-первых, внедряются в человеческую природу извне, во-вторых, претерпеваются принудительно, и, в-третьих, разрушают человека.

Человек, находящийся в страстном состоянии, в своих отношениях с Богом, людьми и окружающим безличным миром повинуется мотивам и установкам, определяемым его смертностью. Преподобный Максим Исповедник, поясняя традиционное святоотеческое понимание развития греховных

страстей (см.: Максим Исповедник, преп., 1993: 71-73), раскрывает механизм вовлечения человека в круг подавляющих свободу мотивов, которые определяются страхом смерти (см.: Иов 24. 17; Пс 54. 5; 88. 49; Евр 2. 15). При этом он выделяет две взаимосвязанные детерминирующие установки. Во-первых, люди пытаются компенсировать ограниченность своей жизни ее своеобразной интенсификацией, выражающейся в умножении удовольствий согласно принципу: «Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор 15. 32; ср.: Ис 22. 13; см. также: Пс 48. 11-13; Лк 12. 19). Во-вторых, они подчиняют свою жизнь стремлению избежать страданий (см.: Пс 72. 13; Мал 3. 14; 1 Кор 15. 32).

Реализация этих установок ведет к сосредоточению на самом себе, на своей индивидуализированной природе, и, следовательно, - к обособлению от Бога, людей и окружающего мира, к борьбе за жизненные ресурсы (см.: Ис 5. 8; Иер 22. 13, 17; Мих 2. 1-2; Авв 2. 9; Мф 23. 14; Лк 6. 24-25). Такое обособляющее сосредоточение на себе и означает вовлечение в грех, характеризуемый апостолом Павлом как «жало… смерти» (1 Кор 15. 56). В свою очередь, как указывает апостол Иаков, «сделанный грех рождает смерть» (Иак 1. 15; ср.: Быт 2. 17; Ин 8. 21, 24; Рим 5. 12; 6. 21-23; 7. 5, 13). Так способ бытия человека в нижеестественном состоянии подчиняется постоянно воспроизводящемуся с нарастающей интенсивностью циклу *грех-смерть-грех*. В этой ситуации существование человека определяется не соотнесенностью с Богом и людьми, а страхом смерти вместе с проистекающими из него навыками и привычками, направленными на минимизацию страданий и умножение удовольствий. В результате человек порабощается греху (см.: Ин 8. 34; ср.: Прит 5. 22; Рим 6. 12-20).

Поэтому, обобщая аскетический опыт православных подвижников, архимандрит Софроний (Сахаров) подчеркивает: «…Наша единственная война… есть святая брань с врагом, общим для всех людей, всего человечества - смертью (1 Кор 15. 26)» (Софроний (Сахаров), архим., 1985: 95). Митрополит Иоанн (Зизиулас) осмысляет это христианское восприятие смерти в онтологическом ключе: «…В отличие от

философии богословие предлагает онтологию, превосходящую трагическую сторону смерти без какого бы то ни было принятия смерти, представляющей собой “предельного врага (ἔσχατος ἐχθρός)” всего существующего (1 Кор 15. 26), в качестве онтологической реальности» (John (Zizioulas), metr., 1985: 48; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 45).

Единственная форма свободы, остающаяся в распоряжении людей в нижеестественном состоянии, представляет собой *свободу выбора*. Эта форма свободы хорошо известна человеку. Причем в богословском понимании свобода выбора неотъемлема от человека. Актуализируя ее, люди всегда могут сделать начальные шаги к более полным уровням бытия. При этом в силу удобства для рассудочного осмысления представление о человеческой свободе как свободе выбора глубоко укоренилось в философской и гуманитарной мысли.

Вместе с тем при всей своей понятности и значимости свобода выбора с христианской точки зрения принципиально несовершенна. Ведь она предполагает цепочку отдельных актов выбора, то есть носит дискретный характер. К тому же свобода выбора ограничена самим набором доступных вариантов (см.: John (Zizioulas), metr., 1985: 42 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 41); John (Zizioulas), metr., 2011: 167).

2. Естественный уровень бытия

Естественный онтологический уровень предполагает жизнь согласно законам и потребностям индивидуализированной человеческой природы. Природа каждого человека, данная ему Богом, является благой (см.: Быт 1. 31) и не содержит никаких источников греха, греховных частей, качеств, свойств или проявлений. Естественной, или природной, жизни человека соответствует естественная добродетель. Причем естественный онтологический уровень вместе с естественной добродетелью и характерными для него формами свободы доступен и людям, не знающим Христа и не пребывающим в Церкви (см.: Мф 5. 46-47; Лк 6. 32-34; Рим 2. 14-15). Поэтому, рассматривая три

логических модуса естественной свободы, важно не упускать из виду ни ее значимость для устойчивого существования на естественном онтологическом уровне, ни ее недостаточность для совершенного вышеестественного христианского образа жизни.

Отрицательная свобода как *свобода от греха* реализуется на естественном онтологическом уровне в отвержении любых ниже- или противоестественных наслаждений, страхов и мотивов, неуклонно противопоставляющих человека Богу и людям. Доминирующая здесь установка на выход из-под власти греховных механизмов играет немаловажную роль в превосхождении нижеестественного состояния. Однако в логически отрицательном плане эта форма свободы не предполагает преодоления ни индивидуальной природной детерминированности, ни социальной и культурной обусловленности.

В свою очередь, *нейтральная свобода* проявляется в форме *свободы выражения* человеком своих *индивидуальных качеств*. Она служит основанием установки на самореализацию. Тем не менее свобода выражения индивидуальных качеств ограничена врожденными природными склонностями и способностями человека, а также приобретенными навыками.

Положительная свобода приобретает на естественном онтологическом уровне форму *свободы воли* и выражается в ценностно окрашенной постановке целей жизни и деятельности, согласующихся с общечеловеческой природой и учитывающих индивидуальные природные особенности, а также в упорядоченных усилиях по их реализации. Но всё же свобода воли определяется, а значит - и ограничивается, природным устроением человека, структурой и механизмами взаимодействия воли и других составляющих индивидуализированной человеческой природы.

Таким образом, полнота свободы в ее богословском понимании не исчерпывается теми формами, которые доступны человеку на естественном онтологическом уровне.

Раскрывая принципиальную недостаточность для святоотеческой сотериологии тех представлений о свободе, которые возможны в антропологических моделях,

описывающих человека как существо только лишь природное, митрополит Иоанн (Зизиулас) выделяет неразрешимое противоречие между требованием безусловной индивидуальной свободы и необходимостью обеспечить условия для благополучного совместного существования людей в обществе. «…Любое утверждение абсолютной свободы всегда опровергается тем аргументом, что ее реализация вела бы к хаосу», - констатирует он (John (Zizioulas), metr., 1985: 43; цит. по: Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 42). Формируемая в этой ситуации «концепция “закона” в его как юридическом, так… и этическом смысле всегда предполагает… ограничение личной свободы во имя “порядка” и “гармонии”, во имя сосуществования с другими» (John (Zizioulas), metr., 1985: 43; цит. по: Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 42-43). Иначе говоря, понимание людей как существ, исчерпывающихся своей природой, несовместимо с мыслью о полноте их свободы, во-первых, из-за подчиненности каждого человека общим природным законам, и, во-вторых, из-за противодействия, неизбежно возникающего при любых попытках безусловной самореализации в рамках общих для множества людей материальных и социально-культурных ресурсов.

3. Вышеестественный уровень бытия

Полноты свободы человек достигает на вышеестественном онтологическом уровне. Следуя максималистскому призыву к святости, который, согласно протопресвитеру Иоанну Мейендорфу, отличает традиционную византийскую антропологию (см.: Meyendorff, 1974: 176 (Мейендорф, 2001: 251)), православные богословы XX-XXI веков выделяют вышеестественную свободу в качестве неотъемлемой принадлежности христианского образа жизни. Совершенная свобода предполагает превосхождение природной мотивации в любви к Отцу, Сыну и Святому Духу. Она становится доступной человеку в Церкви через жизнь во Христе, сообщаемую Святым Духом (см.: 2 Кор 13. 13). Характеризуя святоотеческое понимание человеческой свободы, протопресвитер Иоанн

Мейендорф указывает: «Человек обретает подлинную свободу только “в Боге”, когда через Святого Духа он освобождается от причинных связей тварного и падшего существования» (Meyendorff, 1974: 176; ср.: рус. пер.: Мейендорф, 2001: 250-251). Без такой совершенной свободы невозможны вышеестественные добродетели, свойственные святым.

Богословское понимание совершенной свободы, к которой призван каждый христианин, выводится в православной антропологии XX-XXI веков из святоотеческого тро́ического богословия (см.: Софроний (Сахаров), архим., 1985: 182, 238; Софроний (Сахаров), архим., 1999: 47, 55-56), прежде всего, - из *монархии* (μοναρχία), или - в буквальном переводе с греческого - *единоначалия*, Первого Божественного Лица - Отца (см.: John (Zizioulas), metr., 1985: 40-41 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 39-40)), представляющего собой единое ипостасное, то есть не производное от Божественной природы, *начало* (ἀρχή), или единую ипостасную *причину* (αἰτία), Второго и Третьего Божественных Лиц - Сына и Святого Духа.

В самом деле, святитель Григорий Богослов, размышляя об абсолютной свободе Отца в рождении Сына и изведении Святого Духа, отвергает пантеистические представления об эманациях Единого и Ума, развивавшиеся Плотином (см.: Plotinus, 1959: V. 2. 1 (Плотин, 1995: 67, 355)). «Единица, от начала перешедшая в двойственность, остановилась на тро́ичности… Ибо мы не дерзаем, - поясняет святитель Григорий, - называть это преизлиянием благости, как осмелился назвать один из эллинских философов, который, размышляя о первой и второй причине, ясно выразился: “как чаша льется через края”. Не дерзаем из опасения, чтобы не ввести *непроизвольного* (εἰσαγάγωμεν) рождения и как бы *природного* (φυσικὸν) и *неудержимого* (δυσκάθεκτον) исторжения, что никак не сообразно с понятиями о Божестве» (Gregorius Nazianzenus, 1858: 76BC; ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт., 1994: 414 (курсив мой. - С.Ч.)). И далее святитель Григорий Богослов, возвращаясь к этой же мысли о безусловной свободе Отца, задает риторический вопрос: «И как Он - Бог, если принужден (βεβίασται), и принужден не к чему иному, как к тому самому, чтобы быть Богом?» (Gregorius

Nazianzenus, 1858: 81D; ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт., 1994: 417). Мысль о свободе Отца в изведении Святого Духа святитель Григорий Богослов утверждает и в 25 слове, обращаясь к философу Ирону. «Не бойся исхождения, - призывает он, - ведь для всецело изобилующего Бога равно нет необходимости (οὐ… ἀνάγκην) ни не изводить, ни изводить» (Gregorius Nazianzenus, 1857: 1224A; ср. рус. пер.: Григорий Богослов, свт., 1994: 371). В конечном итоге тро́ическое учение святых отцов позволяет рассматривать все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат совершенно свободного определения Отца, которое совершенно свободно принимают Сын и Святой Дух. Таким образом, как подчеркивает митрополит Иоанн (Зизиулас), именно святоотеческое учение об абсолютной Божественной свободе имеет решающее значение для богословского понимания богоо́бразной христианской свободы (см.: John (Zizioulas), metr., 1985: 44 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2002: 43-44)).

В богословских размышлениях православных авторов XX-XXI веков о свободе особое место занимает христианское осмысление происхождения мира как его сотворения Богом *из ничего*. Эта сторона христианского мировоззрения противостоит пантеистической идее о непреложной взаимосвязи Бога и мира и, в частности, означает, что мир не развился из Божественной природы, - следовательно, его существование, а значит - и существование человека, не подчинено ее внутренним законам, не детерминируется ею. В.Н. Лосский, раскрывая богословское понимание человеческой свободы, подчеркивает, что в христианстве в силу представления о творении мира *из ничего* Бог не может восприниматься как «безличная Необходимость» (Lossky, 1967: 211; ср. рус. пер.: Лосский, 2000: 583). Творить мир из ничего - значит «созидать новое бытие, не будучи принуждаемым к этому ни внешними обстоятельствами, ни внутренней необходимостью» (Lossky, 1967: 211; ср. рус. пер.: Лосский, 2000: 583). При этом ничем и никем не детерминируемое Божественное творчество «достигает кульминации в сотворении ангельских и человеческих личностей, наделенных свободой самоопределения, той

αὐτεξουσιότης, в которой отцы Церкви видели исконное отличие существ, созданных по образу Божию» (Lossky, 1967: 211; ср. рус. пер.: Лосский, 2000: 583-584).

Полнота свободы, к которой призван человек, явлена в безусловно добровольном, личностно свободном вочеловечении предвечного Сына Божьего, Второго Божественного Лица, посылаемого Отцом (см.: Лк 4. 18-19 (ср.: Ис 61. 1-2); Ин 3. 17, 34; 6. 44, 57; 7. 28-29; 8. 42; 9. 4; 10. 36; 11. 42; 16. 5; 17. 8, 18, 21, 23-25; 20. 21; 1 Ин 4. 9-10; Деян 10. 36; Рим 8. 3; Гал 4. 4) и воплощающегося Святым Духом (см.: Лк 1. 35).

Вышеестественную ипостасную свободу Сына, характерную для Него как для человека, подчеркивает преподобный Максим Исповедник: «…Бог Слово неизреченно жил во плоти среди людей, осуществляя Божественное домостроительство, а *не по закону природы*» (Maximus Confessor, 1863: 517BC (курсив мой. - С.Ч.); ср. рус. пер.: Максим Исповедник, преп., 2007: 161). Раскрывая затем сотериологическую несостоятельность монофизитского утверждения о единой сложной богочеловеческой природе во Христе, преподобный Максим настаивает на безусловной свободе Слова, воспринявшего человеческую природу: «…Христос не имеет сложную природу… поскольку Он осуществляет Свое бытие тем способом, который ни в коей мере *не подчинен закону сложной природы*» (Maximus Confessor, 1863: 517C (курсив мой. - С.Ч.); ср. рус. пер.: Максим Исповедник, преп., 2007: 161). В самом деле, любая подчиненность Христа природным закономерностям, следующая из монофизитских представлений о Его единой сложной природе, исключает переживание Искупления как дара, совершенно свободно принесенного Богом людям. Поэтому подобное христологическое ви́дение несовместимо ни с православной сотериологией, ни с проистекающим из нее образом христианской жизни.

Именно Христос в Своем свободном, ничем не обусловленном самоотверженном служении (см.: Мф 26. 39, 42 (ср.: Мк 14. 36; Лк 22. 42); Ин 10. 17-18; 5. 30) открывает человеку саму возможность и путь достижения совершенной свободы.

В *логически отрицательном плане* высшая свобода человеческих личностей, представляющих собой образ Божественных Лиц, актуализирующих этот образ в соотнесенности с Ними и обретающих, поэтому, подобие Божье, означает недетерминированность ни видовой природой с ее потребностями, ни природой индивидуализированной, ни окружающей социально-культурной средой (см.: Пс 43. 23; Рим 8. 33-39; 1 Кор 7. 22-23; Мф 8. 20 (ср.: Лк 9. 58); 8. 22 (ср.: Лк 9. 60); 10. 35-37; Мк 7. 9; Лк 14. 26).

Как указывает святитель Григорий Нисский, Бог определил Своему образу - человеку «быть свободным (τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι) и не подчиняться (μὴ ὑπεζεῦχθαί) никакой природной власти (φυσικῇ δυναστείᾳ), но следовать самостоятельным (αὐτεξούσιον), им самим принимаемым решениям (τὴν γνώμεν)» (Gregorius Nyssenus, 1863: 184B; ср. рус. пер.: Григорий Нисский, свт., 1861: 141). К аналогичному выводу приходит святитель Кирилл Александрийский: «…Человек в начале был сотворен наделенным властью (τὰς ἡνίας πεπιστευμένος) над собственными желаниями (τῶν ἰδίων θελημάτων) и обладающим способностью свободного устремления (ῥοπὴν ἀνειμένην ἔχων) к чему бы ни захотел (τὴν ἐφ᾽ ᾧπερ ἂν ἕλοιτο). Ведь свободно (ἐλεύθερον) Божество, по образу Которого он сотворен. …Он был бы достоин восхищения, если бы оказался добровольным (ἐθελοντὴς ὀρῷτο) совершителем благих поступков (τῆς ἀρετῆς ἐργάτης) и чистоту в делах имел бы как плод расположения (γνώμης… καρπὸν), а не как результат природной необходимости (ἀνάγκης… φυσικῆς)» (Cyrillus Alexandrinus, 1864: 24C; ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт., 2001: 13).

О «неподчиненности» обособившемуся от Бога миру, «неотмирности» (см.: Ин 15. 18-19; 17. 14-16; 18. 36; ср.: Мф 8. 20; Лк 9. 58) тех, кто самоопределяется своей устремленностью к Богу поют, например, сыны Кореевы: «За Тебя умерщвляют нас всякий день, считают нас за овец, обреченных на заклание» (Пс 43. 23; ср.: Рим 8. 35-39). А апостол Павел напоминает христианам, что «мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор 3. 19; ср.: Иов 5. 13; Ис 23. 9-

10; Иер 8. 9) и что «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор 1. 27). Он прямо призывает: «…Не становитесь рабами людей» (1 Кор 7. 23 (перевод мой. - С.Ч.)).

В XX веке православный подвижник, опытно причастный афонской аскетической традиции, архимандрит Софроний (Сахаров) свидетельствует: «Свобода человека, уверовавшего в Божество Иисуса Христа и пребывающего в сфере слова Его, принадлежит плану иных измерений: она, сия свобода, ничем не детерминирована извне» (Софроний (Сахаров), архим., 1985: 108). Особенно выпукло неподвластность разнообразным механизмам, действующим как в собственной индивидуализированной душевно-телесной природе, так и во внешнем социально-культурном мире, демонстрируют святые, прославленные в чине юродивых ради Христа.

Логически отрицательный аспект в понимании совершенной свободы ведет православных авторов XX-XXI веков к значимым выводам о характере христианских межчеловеческих отношений. В самом деле, вышеестественная установка на освобождение от природной детерминированности предполагает превосхождение воли (см.: Пс 39. 9; Мф 26. 39, 42; Мк 14. 36; Лк 22: 42; Ин 4. 34; 5. 30; 6. 38; Рим 15. 3; Флп 2. 8; Евр 5. 8; 10. 7-10). Другими словами, совершенная свобода, последовательно осуществляющаяся за пределами природной необходимости, означает парадоксальную для обыденного сознания недетерминируемость собственной волей, рассматриваемой в святоотеческом богословии как одна из составляющих природы. Ведь во избежание тритеизма в смысле представления об Отце, Сыне и Святом Духе как трех существах, обладающих собственной индивидуальной волей, православное троическое богословие относит Божественную волю к единой Божественной природе. Следуя этой же богословской логике, православная христология отвергает монофелитские представления об одной Божественной воле Христа как Второго Божественного Лица, настаивая на том, что в Нем двум - Божественной и человеческой - природам соответствуют две - Божественная и человеческая - воли. Такое

отношение к воле лежит в основе традиционной православной аскетической практики *послушания* (ὑπακοή) и *отсечения воли*. Как заключает В.Н. Лосский, «человеческая ипостась может реализоваться только в отказе от собственной воли, от того, что нас определяет и порабощает природной необходимости» (Lossky, 1944: 117; ср. рус. пер.: Лосский, 1991: 93; см. также: Лосский, 2000: 484; Софроний (Сахаров), архим., 1999: 137-140, 174-177; John (Zizioulas), metr., 2006: 303-304 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 392-393)).

В *нейтральном логическом плане* свобода, соответствующая вышеестественному онтологическому уровню бытия человека, не исчерпывается свободой выражения индивидуальных природных качеств и может быть охарактеризована как *свобода быть иным*. Митрополит Иоанн (Зизиулас) утверждает, что «в своем антропологическом значении, как и в своем богословском значении личностность немыслима без свободы… быть иным» (John (Zizioulas), metr., 2006: 9; ср. рус. пер. Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 11). Причем, как подчеркивает владыка Иоанн далее, «личность подразумевает не просто свободу обладать отличающимися качествами, но главным образом - свободу просто быть собой» (John (Zizioulas), metr., 2006: 9; ср. рус. пер. Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 11-12; см. также: John (Zizioulas), metr., 2006: 39-40 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 49-50)). Митрополит Антоний Сурожский, размышляя об этой стороне свободы, поясняет: «…Быть самим собой значит найти в себе того человека, который является образом Божиим» (Антоний (Блум), митр., 2002: 409).

В *логически положительном плане* полнота личностной свободы, обретаемой в общении со Христом, предполагает превосхождение индивидуализированной природы с ее достоинствами и совершенствами (см.: Иер 9. 23-24; Соф 3. 12; Мф 11. 25; 19. 21-24; Мк 10. 21; Лк 18. 22-25; 20. 21; Ин 7. 48; 1 Кор 1. 26; Иак 2. 5). Христиане призваны к личностному совершенству по образу Божьему, то есть - к совершенству несопоставимо большему совершенства природного (см.: Быт 1. 26-27; 5. 1; 9. 6; Пс 19. 8; 81. 6; Прем 2. 23; Сир 17. 1-13;

Мф 5. 48; Ин 10. 34-35; Иак 3. 9; 1 Ин 4. 17; 1 Кор 11. 7; Кол 3. 8-10; Еф 3. 14-15; 4. 24; 5. 1). Именно такое личностное совершенство даруется христианам Богом Отцом и распространяется Святым Духом «во Христе Иисусе» (1 Кор 1. 30). Так, святитель Кирилл Александрийский указывает, что человек способен самоопределяться (αὐτοπροαίρετος ὢν) и управлять собственными желаниями (τὰς τῶν ἰδίων θελημάτων πεπιστευμένος ἡνίας) по образу (τῆς εἰκόνος) подвластности Божественных желаний Богу (κατεξουσιάζει γὰρ τῶν οἰκείων θελημάτων Θεός) (Cyrillus Alexandrinus, 1872: 485; ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт., 2011: 279).

Вышеестественная богоóбразная свобода выражается в определении человеком *образа существования* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) своей индивидуализированной природы, означающем участие в определении состояния природы общечеловеческой. «Когда все человеческие ипостаси свободно самоопределятся так же тожественно между собою, как это мы видим в Божестве, - указывает архимандрит Софроний (Сахаров), - тогда и в человеческом бытии осуществится образ Святой Троицы, то есть единство сущности… при множестве ипостасей как носителей всей полноты этой сущности, этого бытия» (Софроний (Сахаров), архим., 2009: 101-102).

Богословское осмысление людей как богоóбразных личностей, свободно определяющих образ существования человеческой природы, позволяет православным авторам XX-XXI веков утверждать личную *ответственность* каждого человека. «Дух… наделяет каждую человеческую личность способностью к свободному Божественному опыту, а следовательно, - и полнотой ответственности как за личное спасение, так и за всецелое непрерывное стояние Церкви в Божественной истине», - так излагает святоотеческое обоснование ответственности протопресвитер Иоанн Мейендорф (Meyendorff, 1974: 176; ср.: рус. пер.: Мейендорф, 2001: 251).

В православной богословской антропологии XX-XXI веков совершенная свобода рассматривается в качестве неотъемлемого аспекта любви как высшей христианской

добродетели, которая в своем предельном выражении представляет собой свободную устремленность человека к Божественным Лицам и человеческим личностям, превосходящую обусловленность и общечеловеческими природными закономерностями, и индивидуальными природными особенностями (см.: John (Zizioulas), metr., 2006: 304 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 393-394)). «Истинная любовь возможна только в свободе, только как любовь к свободе человека. Здесь открывается нерасторжимая связь: любовь через свободу и свобода через любовь», - резюмирует протоиерей Георгий Флоровский, разбирая осмысление свободы в творчестве Ф. М. Достоевского (Флоровский, 1990: 387). «Если мы любим иного не всего лишь вопреки тому, что он или она отличается от нас, но *потому*, что он или она отличен от нас, или, вернее, *иной*, нежели мы, мы живем в свободе как любви и в любви как свободе», - утверждает митрополит Иоанн (Зизиулас) (John (Zizioulas), metr., 2006: 10; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 12; см. также: John (Zizioulas), metr., 2006: 168-169 (Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 217)). «Без свободы была бы невозможна любовь, потому что любовь - это совершенство свободы, без любви мы были бы только предметами», - поясняет митрополит Антоний Сурожский (Антоний (Блум), митр., 2007: 546).

ЛИТЕРАТУРА

Антоний (Блум), митр. 2002. О свободе. Пер. с англ. Е.Л. Майданович. - В кн.: Антоний (Блум), митр. Труды. М.: Практика. С. 406-416.

Антоний (Блум), митр. 2007. Проповеди. Пер. с англ. Е.Л. Майданович. - В кн.: Антоний (Блум), митр. Труды: Книга вторая. М.: Практика. С. 538-608.

Григорий Богослов, свт. 1994. Собрание творений. Т. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 684 с.

Григорий Нисский, свт. 1861. Об устроении человека. - В кн.: Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 1. Москва. С. 76-222.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2006. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 280 с.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2002. Личностность и бытие. Пер. с англ. С.А. Чурсанова. - Богословский сборник. Вып. X: 22-50.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкера. М.:

Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. XII, 412 с.

Кирилл Александрийский, свт. 2001. Глафиры. - В кн.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 2. М.: Паломник. С. 5-427.

Кирилл Александрийский, свт. 2011. Толкование на Евангелие от Иоанна. Пер. с греч. М. Муретова. Т. 2. М.: Сибирская благозвонница. 736 с.

Лосский В.Н. 2000. Богословие и боговидение: Сб. статей. М.: Свято-Владимирское братство. 631 с.

Лосский В.Н. 1991. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Пер. с фр. В.А. Рещиковой. - В кн.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ». С. 8-199.

Максим Исповедник, преп. 1993. О различных затруднительных местах Священного Писания. - В кн.: Максим Исповедник, преп. Творения. Пер. С.Л. Епифановича. Кн. 1. М.: Мартис. С. 21-209.

Максим Исповедник, преп. 2007. Письма. Пер. Е. Начинкина. СПб.: Санкт-Петербургский университет. 288 с.

Марк Подвижник, преп. 2013. Аскетические творения. Пер. иером. Климента (Зедергольма). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 230 с.

Мейендорф Иоанн, прот. 2001. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии. 334 с.

Плотин. 1995. Сочинения. СПб.: Алетейя. 672 с.

Софроний (Сахаров), архим. 1985. Видеть Бога как Он есть. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 255 с.

Софроний (Сахаров), архим. 1999. Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. 224 с.

Софроний (Сахаров), архим. 2009. Таинство христианской жизни. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 272 с.

Флоровский Г., прот. 1990. Религиозные темы Достоевского. - В кн.: О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. М.: Книга. С. 386-390.

Cyrillus Alexandrinus. 1872. Commentarii in Joannem. Ed. P.E. Pusey, Vol. 2. Oxford: Clarendon Press. 737 p.

Cyrillus Alexandrinus. 1864. Glaphyra in Pentateuchum. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 69. Paris. Col. 9-677C.

Gregorius Nazianzenus. 1857. Orationes I–XXVI. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 35. Paris. Col. 396A–1252C.

Gregorius Nazianzenus. 1858. Orationes XXVII–XLV. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 36. Paris. Col. 12A–664C.

Gregorius Nyssenus. 1863. De opificio hominis. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P Migne. Vol. 44. Paris. Col. 124C-256C.

John (Zizioulas), metr. 1985. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 270 p.

John (Zizioulas), metr. 2006. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh: T&T Clark. XIV. 316 p.

John (Zizioulas), metr. 2011. The Eucharistic Communion and the World. Ed. L.B. Tallon. Edinburgh: T&T Clark. XV, 186 p.

Lossky V.N. 1967. À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier-Montaigne. 229 p.

Lossky V.N. 1944. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Éditions Aubier. 265 p.

Maximus Confessor. 1863. Epistolae. - In: Patrologiae cursus completus. Series graeca. Éd. par J.P. Migne. Vol. 91. Paris. Col. 364A-649C.

Meyendorff J., archpr. 1974. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, NY: Fordham University Press. 244 p.

Plotinus. 1959. Enneas V. - In: Plotini opera. Eds. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 2. Leiden: Brill. P. 260-427.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 150-155
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 150-155
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-150-155
EDN: YVOTPE

Убийственное раскаяние

Владимир (Маслов), игумен

Монастырь святой великомученицы Екатерины
142702, Московская область, г. Видное, Петровский проезд, д. 21
Monastery of the Holy Great Martyr Catherine
Petrovsky. str, 21 Vidnoe, Moscow Region 142702 Russia
e-mail: monk_vladimir@mail.ru

Ключевые слова: покаяние, раскаяние, жизнь, смерть, ошибки.
Key words: repentance, remorse, life, death, mistakes.
Резюме. В статье анализируется существенное различие между покаянием и раскаянием. Плоды покаяния несут жизнь, а раскаяния - смерть.
Abstract. This article analyzes the essential difference between repentance and remorse. The fruits of repentance bring life, while those of remorse bring death.
[Vladimir (Maslov), hegumen Murderous remorse**]**

Моя статья называется убийственное раскаяние. Странное, казалось бы, название. Мы хорошо понимаем, что такое нераскаянный грех. Ошибаться - мы все ошибаемся. Ошибки в нашей жизни неизбежны. Тем не менее, не столь страшны ошибки, сколько упорство в своих заблуждениях. Поэтому кажется, что чем раньше мы признаем свои ошибки, чем быстрее раскаемся - тем лучше. И вот здесь очень часто совершается другая ошибка, которую люди плохо осознают и потому часто совершают. Люди не видят разницы между раскаянием и покаянием. Хотя различие по своим последствиям колоссальное!

Раскаяние - это путь от жизни к смерти, тогда как покаяние - это как раз наоборот, путь от смерти к жизни. Плод покаяния - жизнь. Плод раскаяния - смерть.

Ярчайший пример раскаяния - это раскаяние Иуды. До некоторой поры его поступки можно было считать исполнением пророчества и, следовательно, воли Божией. Сравним пророчество Захарии с текстом Евангелия от Матфея. Первое: *«И скажу им: если угодно вам, то дайте Мне плату Мою; если же нет, - не давайте; и они отвесят в уплату Мне тридцать сребренников. И сказал мне Господь: брось их в церковное*

хранилище, - высокая цена, в какую они оценили Меня! И взял Я тридцать сребренников и бросил их в дом Господень для горшечника.» (Зах. 11,12-13).

И второе: *«взяли тридцать сребренников, цену Оцененного, Которого оценили сыны Израиля, и дали их за землю горшечника, как сказал мне Господь.»* (Мф. 27, 9-10). Трудно не увидеть здесь соответствия.

Кроме того, когда Иисус на Тайной Вечери сказал Иуде: *«что делаешь, делай скорее»* (Ин. 13,27) вряд ли Он подтолкнул его последовать сатане и пойти против воли Божией!

Когда же предательство совершилось, и Иуда увидел к чему в конце концов приведут его деяния, он посчитал виноватым себя и не смог выдержать тяжести этой вины. Здесь мы видим пример явного раскаяния.

Что здесь произошло? Внешне Иуду никто не обвинял. Он обвинил себя сам. Он сам посчитал, что он совершил страшное злодеяние, предал своего учителя и в результате пошёл и повесился. Раскаяние оказалось убийственным.

С другой стороны, Иисус, желая дать пример правильного покаяния, приводит историю с Ниневией. Великий город Ниневия в своём нечестии дошёл до того, что Бог определил его скорую гибель и послал пророка Иону, чтобы тот сообщил о том, что Ниневия скоро погибнет. И вот тут интересен ход рассуждения этих ниневитян. Они подумали так: *«Кто знает, может быть, еще Бог умилосердится и отвратит от нас пылающий гнев Свой, и мы не погибнем»* (Иона 3,9) Ниневитяне наложили на себя строгий пост и *«обратились от злого пути своего и от насилия рук своих»* (Иона 3,8)

В конце концов Ниневия разрушена не была, хотя Иона и ожидал, что слово Божье должно исполниться. Тем не менее, оказалось, что для Бога важнее не исполнить своё пророчество, не разрушить эту Ниневию, а привести людей к изменению жизни, к покаянию, к лучшей жизни. Это пример настоящего покаяния. И вот здесь как раз мы видим наоборот неприятие смерти.

Предсказание о гибели было от Бога и, казалось бы, как человек может это не принять? Если Бог сказал, то Его воля

обязательно должна исполниться! Но оказалось, что Бог смерти не хочет. Он хочет от нас изменения жизни, покаяния, перехода от смерти к жизни.

Если людям предложить выбор между жизнью и смертью, то мало кто сознательно выберет смерть. Если такого рода выбор и совершается, то как правило, по ошибке. Такой пример ложного покаяния мы находим в книге Иова многострадального. Мы знаем, что Иов был праведен. Греха на нём не было. Но у сатаны с Богом насчёт праведности Иова возник спор и было решено Иова проверить. Сатана навёл на Иова множество бедствий, чтобы посмотреть, как тот поведёт себя в исключительно неблагоприятных обстоятельствах. Мало того, что Иов лишился богатства, потерял детей и заболел проказой, он, пытаясь понять происходящее, взывал к Богу, а ответа долгое время не получал.

И вот друзья пришли, чтобы помочь ему и хоть как-то облегчить его участь. Семь дней, не зная, что делать, они только наблюдали, а потом стали убеждать Иова в том, что ему надо найти причину, по которой с ним все бедствия произошли. Они были совершенно уверены, что он где-то согрешил и виновен перед Богом, всячески доказывали ему эту вину. А Иов этой вины не принимал.

Что интересно, в конце концов оказалось, что прав-то Иов, а не эти вот друзья. В конце этой книги Бог говорит Елифазу Феманитянину: *«горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов.»* (Иов 42,7).

Когда читаешь эту книгу Иова, кажется, что Иов слишком дерзко обращается к Богу, а вот друзья вроде бы говорят всё правильно. Но Бог рассудил иначе. Оказывается, что Бог смерти Иова не хотел! Не собирался Он Иова и наказывать.

Хотя друзья Иова призывали его к «покаянию», он устоял в истине, не стал обвинять себя в том, в чём не был виноват и оказался прав. Друзья же, подталкивающие Иова к раскаянию, оказались перед Богом виновными.

Другой пример убийственного раскаяния - это история Анании и Сапфиры. Когда люди рассуждают о том,

что произошло с Ананией и как он был убит, они начинают по-всякому объяснять смерть Анании. Кто-то считает, что он действительно солгал Богу, что он виновен и заслужил смерти. Они думают, что Ананию умертвил Дух Святой. Однако при этом они как-то забывают, как Господь в своё время запретил своим ученикам уничтожить самарянское селение: *«не знаете, какого вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать.»* (Лк. 9,55-56)

Кто-то считает, что Ананию убил Пётр. Но и здесь сомнительно, чтобы Пётр сознательно пожелал смерти Анании. В Деяниях апостолов рассказывается о том, как Пётр обличил Симона-волхва, когда тот пытался купить способность через возложение рук передавать Духа Святого другим людям. Это обличение, вообще-то говоря, гораздо более серьёзное, чем обличение Анании. Тем не менее, Симон не умер. А почему? Да просто потому, что он не принял этого обвинения в своё сердце.

Беда же Анании была в том, что он всему сказанному Петром поверил. Авторитет последнего был настолько велик, что Анания согласился с тем, что он солгал не человеку, а Богу. Хотя реально перед ним стоял не Бог, а человек Пётр.

Заведомо можно сказать, что до встречи с Петром Анания лгать Богу не собирался. Просто потому что это бессмысленно. Если уж он и намеревался обмануть, то лишь человека, но отнюдь не Бога. Но поверив Петру, он решил, что он действительно солгал Богу. Эта мысль была настолько страшной, что она и привела к смерти. Это было раскаяние. Именно оно в конце концов Ананию и погубило.

Дальше мы видим, что Пётр, по-видимому, решил, что Ананию умертвил Бог. Поэтому сомнений по поводу того, что делать с Сапфирой у него уже не было.

Следующий пример раскаяния - это то, что произошло в раю. Когда Адам с женой вкушали от дерева познания добра и зла, первоначально у них была надежда на то, что они приобретут какое-то благо. Дерево ведь было прекрасно и вожделенно, потому что давало знание. Когда же они вкусили, то обнаружили свою наготу. Увидели то, что на самом деле уже было. При этом Бога их нагота особенно не смущала, но для

людей видение своей наготы - это было совсем не то, что они ожидали. Вот тут и произошло раскаяние.

Раскаяние привело к тому, что жена сказала: *«змей обольстил меня, и я ела»* (Быт. 3,13) Это был суд. И приговор был вынесен не только змею. Событие в целом было оценено как «плохое» и, соответственно, виновными в этом оказались все участники. Это был суд также над самими собой. И над Богом тоже! Ведь именно Бог дал человеку жену, «благодаря» которой Адам съел плод от дерева *«среди рая»* (Быт. 3,3).

Действительно, Адам сказал: *«жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел»* (Быт. 3,12). В принципе, это факт. В самом по себе факте никакого обличения, никакой вины нет. Мы действительно из Библии узнаём, что всё именно так и было. Но после слов жены, которая вынесла суд, то, что сказал Адам, прозвучало уже как хула на Бога. И вот это уже был действительно грех! Так вот и получилось, что раскаяние жены, оно, собственно, и привело к тому, что смерть вошла в мир.

А что же такое покаяние? Покаяние приводит человека наоборот к некому приобретению. Когда блудный сын оказался в бедственном положении, он, как сказано, пришёл в себя. Пришёл же в себя он не просто так. Это был Божий дар. Он пришёл в себя от Бога. И он сумел принять это как Божий дар. Так же, как вот Богородица смогла принять благовестие о том, что она должна родить сына. Хотя это ей было очень сложно сделать. Она должна была родить сына вопреки всем законам, вопреки тому, что она сама могла быть осуждена на смерть. Но она приняла благовестие и в результате получила жизнь.

Для блудного сына возвращение к отцу могло обернуться позором. Вместо положения любимого сына он мог, и по справедливости должен был, оказаться в положении не просто работника, но человека, живущего с клеймом грешника. Человека, отвергнутого любимыми людьми. Но живого! Человека, у которого есть надежда.

Грех мы часто связываем с долгами. Если согрешил, значит должен. Должен что-то сделать, исправить, отработать - покаяться. Но беда в том, что мы не знаем, что именно нужно сделать, в чём заключается это покаяние. Не знаем, что нужно

сделать нам, но зато хорошо «знаем» что нужно сделать другому - «грешнику». И в результате оказываемся в роли друзей Иова, которые тоже «знали» что нужно сделать ему. Со всеми вытекающими из этого последствиями.

Вспомним как рассуждал блудный сын: *«сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостоин называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих»* (Лк. 15,17-19). Первая часть - осознание своего бедственного положения. Вторая - принятие решения и действие. Первая часть без второй приводит к раскаянию, к нетерпеливому и требовательному желанию вернуться в прошлое благополучие. Это желание не только бесполезное, но, более того, очень вредное, отнимающее у человека силы и жизнь.

Покаяние же начинается с поиска решения. Правильного решения, правильного действия. В случае блудного сына - это было возвращение к Отцу.

ЛИТЕРАТУРА

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета Сборник. М.: Московская патриархия Русской Православной Церкви, 1992. 1372 с.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

Humanity space *International almanac* VOL. 15, No 2, 2026: 156-170
Гуманитарное пространство *Международный альманах* ТОМ 15, № 2, 2026: 156-170
DOI: 10.24412/2226-0773-2026-15-2-156-170
EDN: ZWCJPR

Воспитание личности в контексте модернистских просветительских тенденций 1910-х годов: диалог или эклектика?

О.Е. Серова

Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 9, стр. 4
Federal Scientific Center for Psychological and Interdisciplinary Research
Mokhovaya str., 9, build. 4, Moscow 125009 Russia
e-mail: s_olga953@mail.ru

Ключевые слова: история психологии, педагогическая психология, личность, биогенетический подход, духовно нравственное воспитание.
Key words: history of psychology, pedagogical psychology, personality, biogenetic approach, spiritual and moral education.
Резюме. Представлены результаты историко-психологического рассмотрения малоизученного периода в развитии отечественной психологии и педагогической психологии - 1910-е годы, кульминацией которых стал 1917 год. Источниковой базой исследования выступил публикационный массив ныне раритетного журнала «Психология и дети» (ред. И.М. Соловьев), впервые привлеченного к изучению в качестве целостного информационного контента в практике современных исследований. Методический сегмент составили: историко-психологический анализ, контент анализ текстов публикаций, сравнительный метод для сопоставления позиций разных авторов, метод реконструкции научных концепций, метод интерпретации. В ходе исследования было установлено: а). журнал «Психология и дети» стал площадкой представленности в общем объеме психологического содержания двух мировоззренческих позиций: традиционной, опирающейся на духовно нравственные ценности и православно христианскую антропологию (П.О. Эфрусси, А.А. Каэлас, Н.А. Рыбников) и модернистской, базирующейся на биогенетическом подходе и эволюционизме (П.П. Блонский и др.); б). материалы публикаций фиксирует за манифестацией плюрализма и нравственной безоценочности по отношению к авторской позиции, скрытый момент бифуркации, в котором уже намечаются психологические контуры будущей директивной советской модели воспитания. Результаты исследования расширяют понимание истории отечественной психологии и педагогики начала XX века; позволяют увидеть истоки методологических противоречий, повлиявших на становление психологической парадигмы советской школы, а также дают возможность провести параллели с современными дискуссиями о целях и ценностях образования в условиях цифровизации, ориентированной на виртуальные представления и внеличностные подходы.

О.Е. Серова / O.E. Serova

Abstract. The article presents the results of a historical and psychological analysis of a little-studied period in the development of Russian pedagogical psychology, the 1910s, which culminated in 1917. The study is based on the publication of the now-rare journal "Psychology and Children" (edited by I.M. Solovyov), which has been used for the first time as a comprehensive source of information in modern research. The methodological segment included: historical and psychological analysis, content analysis of publication texts, a comparative method for comparing the positions of different authors, and the method of reconstructing scientific concepts. The study revealed the following: 1. The journal "Psychology and Children" has become a platform for dialogue and confrontation between two worldview paradigms: the traditional one, based on spiritual and moral values and Orthodox Christian anthropology (P.O. Efrussi, A.A. Kaelas, and N.A. Rybnikov), and the modernist one, based on the biogenetic approach and evolutionism.
[Serova O.E. Personal Development in the Context of Modernist Educational Trends in the 1910s: Dialogue or Eclecticism?**]**

Проблема личности, ее воспитания и образования во все времена выступает базовой цивилизационной проблемой, и в любом из исторических периодов подходы к ее решению отражают основные этические установки общества и целеполагание его науки.

Как мы знаем, в конце XIX - начале XX столетий психология - это совсем еще молодая наука, но к ней стремительно растет интерес со стороны образованных слоев общества ввиду заманчивости ее познавательной перспективы и актуальности плана социокультурного применения ее достижений.

Однако XX столетие было названо не только «веком психологии» вслед за Георгием Ивановичем Челпановым, но и «веком ребенка», после выхода в свет в 1900-м году книги Эллен Кей под этим названием, которая имела широкий резонанс и в Европе, и в России (Кей, 1905). И как писал Н.И. Рыбников - ученик и соратник Г.И. Челпанова, очевидец и летописец становления русской психологической науки в ее начальный период - теперь все ждали «особенных достижений» именно от «психологии детства» (Рыбников, 1917a: 2), и исследователей объединяла уверенность, что наступило наконец-то время для того, чтобы «пролить научный свет на своеобразие внутреннего мира и изменчивую природу ребенка» (Рыбников, 1917b: 1).

Одним из профессиональных периодических изданий, которое стало выразителем этих устремлений выступил журнал «Психология и дети». На сегодняшний день это раритет, который не часто оказывался в поле внимания современных историков психологии. Редактором журнала был русский педагог, выпускник словесного отделения Московского Императорского университета Иван Михайлович Соловьев (1878-1954). Он привлек к работе в журнале ведущих специалистов того периода, и список авторов журнала имел весьма внушительный вид: Анри В.Д., пр.-доц. Ефимов Е.Н., проф. Зеньковский В.В., проф. Ивановский В.Н., пр.-доц. Игнатьев, пр.-доц. Каэлас А.А., пр.-доц. Корнилов К.Н., проф. Нечаев А.П., проф. Россолимо Г.И., Рудик П.А., Румянцева Н.Е., Рыбникова М.А., Рыбников Н.А., пр.-доц. Самсонов М.В., Свентицкая М.Х., р.-доц. Смирнов В.Е., Смирнов С.Г., Соловьев И.М.. Спасская К.П., Тутышкин И.П., проф. Челпанов Г.И., Чехов Н.В., Шуберт А.М., Эвергетов И.В., Эфрусси П.О., Янжул Е.Н. и др. Среди них были как маститые, так и начинающие ученые, однако в целом представленная группа, в современной терминологии, вполне релевантна, поскольку представленные в ней ученые и составляли когорту активно работающих первых российских профессиональных психологов. И в силу этого фактора, даже несмотря на то, что увидели свет только восемь номеров журнала, он оказался действительно «значимым для развития детской и педагогической психологии в России» (Никольская, 1995: 146), как восемьдесят лет спустя писала А.А. Никольская.

Удивительна история жизни журнала «Психология и дети». Его номера выходили с января по декабрь в переломный для русской цивилизации 1917-й год, т.е. журнал выходил в период мировой войны и двух революций

Ввиду научно-популярного характера издания, по своему замыслу направленного на теснейшую и обоюдную связь с живой реальностью, в его материалах нашли отражение и сложная динамика духовного состояния русского общества, которая была задана глобальностью переживаемых всей Россией событий, и особенности профессиональной позиции научного сообщества психологов и педагогов той эпохи. Сохранилось три

редакционные статьи для комплекта выпусков журнала января, февраля - лета и осени - зимы 1917 года, содержание которых выступает и свидетельством катастрофических перепадов общественных настроений, и свидетельством стабильности профессиональных ориентиров ученых в этом транзитивном потоке.

Январь 1917 года - период развала военной кампании и тотальной фальсификации национальных идеалов: «…Великая борьба народов, давая жестокое испытание самим корням современной культуры, ставит много новых проблем. <…> Ощущается несомненная потребность в научно-популярном журнале, специально посвященном психологии детства. …Выясняя, под углом зрения психолога, сложные задачи современного воспитания, журнал по существу своему должен оставаться нейтральным. Мы пойдем навстречу различным научным течениям» (От редакции, 1917a: 1,3).

Февраль - лето 1917 года - период, когда людей объединило пьянящее чувство свободы и гласности, и только ученических газет в провинциальных городах, упомянутых в журнале, выходило 67 наименований: «…Пали вековые цепи, сковывающие дух великого народа, мешавшие ему развернуть в национальном самоопределении свои подавленные силы. <…> Задача психологического органа в том, чтобы ближе заглянуть и беспристрастно осветить те сложные душевные переживания, какие волнуют теперь детскую душу, отнюдь не безучастно относящуюся к тревожным событиям нашей эпохи» (От редакции, 1917b: 1, 2).

Осень - зима 1917 года - период, когда люди начали осознавать себя свидетелями крушения русской православной цивилизации, и, как показали материалы публикаций, немалая часть учителей и родителей выступила против большевистского произвола и их вмешательства в практику школьного обучения: «…Мы свидетели стихийных процессов разрушений и анархии. И все же, верим мы… недалек момент народного возрождения и всеобщего отрезвления. И к нему нужно подготовить всех, еще не утративших веру в свой народ и его будущее. …В связи с этим намечаются и ближайшие задачи, падающие на

педагогический орган, специально выясняющий психологические основы воспитания и образования» (От редакции, 1917с: 1).

Как следует из приведенного содержания, в условиях духовного и социального разлома необходимость создания психологического печатного органа для педагогов не подвергалась сомнению, общая стратегия, а также задачи, с которыми выступил журнал на момент своего основания, в течение года оставались неизменны: 1. научное изучение жизни детей, 2. применение выводов психологии к практике воспитания, 3. выяснение общих основ воспитания и обучения, 4. ознакомление с современным движением педологической мысли в России и на западе, 5. критика и библиография в форме систематических обзоров по вопросам, относящимся к детской психологии и педагогике

Уникальность данного исторического источника, во-первых, в том, что он предоставляет информацию о малоизученном периоде отечественной психолого-педагогической мысли (если провести сравнение с интенсивностью современных исследований, объектом которых выступают 1920-е или 1930-е годы), и в том, во-вторых, что он отражает начало процесса идейно-теоретических поисков, как мыслилось тогда, новых оснований для формирования свободной, духовно зрелой личности и новых форм в сфере методологии и практики ее воспитания и образования, но завершением которого стала разработка директивной советской воспитательно-образовательной модели программирования «строителя коммунизма».

Для русской психолого-педагогической мысли традиционным было базирование на православно-христианской антропологии, и проблема личности всегда была центром духовно-нравственных размышлений. Но с конца XIX века на роль мировоззренческой парадигмы заявил свои права эволюционизм. Именно он выступил актором формирования идеологии наук не только естественного, но и гуманитарного цикла. Потому и интерес к педагогической психологии был задан теперь уже совсем другим импульсом - биогенетической

теорией Э. Геккеля 1866 года. Эта теория стала властительницей дум нашей педагогической общественности после публикации в 1916 году русского перевода работы А. Феррьера «Биогенетический закон и воспитание» (Феррьер, 1916). Поборниками «прогрессивных» преобразований» учение Геккеля было воспринято как эвристическое и на его основе провозглашен пересмотр педагогической психологии.

Одним из ярких популяризаторов этих идей в профессиональной среде российских психологов был П.П. Блонский. В статье с хрестоматийным названием «Личность ребенка и воспитание» он выступил с заявкой на коренной переворот в психологии. Однако его модернистский пафос подпитывался давно известными идеями натурализма. Автор и сам писал, что применение в психологии биогенетической теории позволяло «воскресить в свете новой науки старинное различение биологически понимаемой души» и «духа как биологически высшего в жизни личности». И в логике этих идей Блонский пришел к теоретическому пересмотру понятия личностного начала в человеке, а именно: настоящий центр личности - это «коррелирующие группы генетических психобиологических элементов» (Блонский, 1917: 13).

Подобное нравственно отвлеченное определение обусловливало и новые возможности для педагогического воздействия. Отсюда уточнение, сделанное автором по содержанию основного педагогического требования, традиционно предписывающего воспитателю внимательное отношение к личности ребенка. Не внимание и уважение к личности - это для автора сродни с возведением личности в культ, с «культом личности» - а «внимание к процессу формирования в ребенке личности», и это по смыслу новых идей означало, что педагог должен держать на контроле создание той педагогической среды, которая бы не вызывала всяких «вредных пертурбаций» в процессе формирования оптимального набора психогенетических элементов.

П.П. Блонским была сформулирована и основная задача «новой» педагогики, основанной на «новой» психологии: выработать с учетом законов генетической психологии «план

нормального хода организации культурной личности» (Блонский, 1917: 15). Этот вывод и по содержанию, и по форме совпадает с выводом Феррьера, который видел «практическое исполнение закона детской психологии» в том, чтобы предоставить «дикарю», «молодому животному», т.е. ребенку, в понимании Феррьера, возможность стать впоследствии цивилизованным (культурным) человеком (Феррьер, 1905: 25).

В данных текстах отчетливо просвечивает набирающая силу тенденция на разрушение представления о нравственной самоценности личности (образе и подобии Божием) и замещение его представлением о необходимо эволюционирующем биогенетическом организме, принудительно обретающем свои свойства - фактически свое «лицо», - под рукой прогрессивно развивающегося социума. Потому и свойства личности оказываются ценны только относительно - лишь в той мере, в какой в них находит отражение историко-генетический процесс (знаменитая теза «онтогенез есть рекапитуляция филогенеза»).

Статья Блонского изобилует примерами методологического смешения понятий. Так недостатка в употреблении понятий, заимствованных из духовной философии, в «новых» построениях автора не было («духовная деятельность», «личность», «душевная жизнь», «творчество»), но сами посылки смыслового контекста, в котором теперь употреблялись эти понятия, становились все более далекими от выражения традиционных представлений о фактах и динамике внутренней жизни человека и приводили к искажению их сути как явлений духа.

П.П. Блонский был лидером той части «прогрессивно настроенной» общественности России, которая после февральской революции в предчувствии скорого и всеобщего «обновления» стигматизировала опыт «старой» школы как однозначно негативный. Потому ее деятельность мотивировалась, прежде всего, желанием искоренить «проклятое наследство». Под воздействием «прогрессивной» установки на ценность естественнонаучного образования, они вычеркивали из методологии построения курса «новой школы»

принципы классического образования.

Такое смещение методологического акцента, с одной стороны, выявляло декларативность повсеместно звучавшего призыва к гармоничной и единой научно-гуманитарной школе, с другой, - приводило на практике к упрощенному подходу при формировании базы воспитательных методик. Пример тому, оптимистичное педагогическое заключение по итогам семилетнего эксперимента по совместному обучению мальчиков и девочек в средней школе (тема гендера была одной из рабочих тем для исследований в русле биогенетического подхода - *О.С.*), в котором педагогические выводы об эффективности совместной формы обучения опирались на утверждение об однозначно положительном влиянии на всестороннее развитие учащихся психологического фактора «соревнования полов» (И.Т., 1917: 80). Не менее прямолинейный подход был взят за основу «в деле воспитания гражданской ответственности» у молодежи. В контексте новейших требований учебно-воспитательные программы, наряду с познавательными «Уроками законодательства» (заменившими уроки «Закона Божьего» - *О.С.*) должны были обязательно включать организацию «товарищеских судов, проведение которых было освящено целью; «возбуждать в детях дремлющее социальное чувство» (Спасская, 1917:79). Далее методы коллективного осуждения и практика публичного покаяния надолго вошли в повседневность советской школы.

Таковы некоторые средства организации упомянутой выше воспитательной среды, которая бы исключала, в формулировке Блонского, всякие «нежелательные пертурбации».

Но в 1917 году действие новой, и, как оказалось впоследствии, генеральной тенденции еще не приобрело тотального характера, и процесс реформирования школы протекал далеко не однозначно.

Ценностное ядро мировоззрения большей части представителей профессионального сообщества было сформировано духовной традицией отечественной культуры. Биогенетический подход, если его не возводить в первопринцип,

может быть соотносим с представлением о действии духа в человеке посредством душевно-телесных способностей и при ясном осознании ограничений, связанных с его применением, стать периферийным элементом традиционного мировоззрения. В этом случае он не становится непреодолимой преградой для осуществления аксиологического подхода к проблемам жизни и образования.

Так, в понимании автора статьи «Психология и реформа школы» П. О. Эфрусси, педагогика, - это эпицентр борьбы за подлинно гуманные и национально ориентированные жизненные идеалы, а проблема реформы образования имеет, прежде всего, духовно-нравственное значение. Потому педагогика новой школы должна была стать наукой созидания нравственной личности (Эфрусси, 1917). И чтобы соответствовать этой задаче, она должна опираться на всестороннее знание о внутренней жизни ребенка, которое могла ей предоставить другая наука - психология, как отмечал П.А. Рудик (Рудик, 1917: 2). Вклад психологии в дело обновления школы понимался при этом далеко не утилитарно, а как вклад в «дело повышения общей духовной культуры» (Эфрусси, 1917: 30).

В общем объеме содержания журнала систематический характер носили публикации, направленные на рассмотрение различных аспектов духовно-нравственного развития детей.

Интереснейшая статья Н. Рыбникова «Религиозная драма ребенка» была посвящена анализу одного из наименее изученных (до сих пор - *О.С.*) аспектов психологии - религиозным переживаниям в раннем детстве.

Для русской интеллигентской семьи начала XX века это была очень болезненная тема.

Один из «Дневников матери», присланных в распоряжение Педагогического музея Учительского дома (организацией которого занимался Н.А. Рыбников) предоставил психологам для анализа обстоятельства реальной семейной ситуации, в которой попытка перевода «современно мыслящими» родителями религиозного чувства ребенка в гуманистический ракурс - с тем, чтобы заменить в детской душе

Иисуса Христа на Льва Толстого, а Бога на совесть - привела к тому, что ребенок отдалился от матери и еще больше утвердился в мысли, что он «хочет верить не в совесть, а в Бога» (Рыбников, 1917b: 22).

Была описана актуальная ситуация, когда семья не способна дать ребенку необходимого религиозного содержания, отвечающего его спонтанному чувству. Подчеркивая крайне негативный результат воспитательных модернизаций в этом вопросе, автор писал: «Навязывая свои рационалистические взгляды, “отцы” вносят болезненный разлад в детскую душу <…> разлад обращается порой в настоящую драму мятущейся, ищущей понятного ей ответа детской души» (Рыбников, 1917b: 23).

В статье А.А. Каэласа, ученика Г.И. Челпанова и участника его Психологического семинария, приват-доцента Московского университета и руководителя лаборатории при Московском педагогическом собрании, предметом психологического исследования выступила проблема воли и ее воспитания (Каэлас, 1917).

Проведя теоретический анализ трудов западных психологов, Каэлас показал, что в европейской научной психологии на первое десятилетие XX века отсутствует понимание воли как таковой. Выстраивая свою концепцию воли как психического бытия, он выходит на новый уровень ее обсуждения - проблему качества воли, или благородства воли. Инновация автора состояла в разведении психологических модальностей: и сильная, внутренне цельная, единая, т.е. развитая воля может оставаться грубой. Благородство - качество, имеющее отношение к нравственности человека и отражающее его «моральный характер», писал ученый. Благородство воли связано с ее направленностью: благородна та воля, которая направлена на высокие цели, т.е. в своих действиях не связана эгоистическим интересом.

Существенное значение для развития благородства воли имеет общий рост знаний человека, определяющий особенности его мировоззрения, т.е. знаний, тесно связанных с чувствами, так как в чувствованиях лежит основание оценки и выбора. Потому условием ее формирования является сознательная

работа по укреплению эмоциональной сферы детей.

Наиболее интенсивны в ребенке стремления телесного порядка, и надо постепенно формировать действия его воли, мало зависимые от физической сферы, или стремления духовного порядка, что возможно через сообщение ребенку определенных знаний, открывающих ему неприглядные основы некоторых «невинных» желаний.

Другой важный фактор - рост психической активности ребенка. Это означает и возрастание числа потребностей. Но осуществление лучших из них возможно только под действием высоких переживаний. Соприкосновение с примерами высокого искусства, литературы, с высоконравственными примерами из реальной жизни обогащает эмоциональную сферу детей именно в этом направлении. «В этом смысле очень хорошо поступают родители, которые берут с собой детей в церковь, водят их в картинные галереи, поручают им передавать нищим милостыню и т.д. Только такие *реальные* переживания могут укреплять в детях *идеальные* порывы, ибо только здесь появляется в их душе сильное живое чувство, позволяющее понять всю ценность идеальных стремлений» (Каэлас, 1917: 149).

Необходимым условием воспитания благородства воли является подлинность высоких переживаний у самих родителей, ведь воспитать их в ребенке может только тот, в ком самом эти движения живы.

Автор указывал как на самый негативный фактор в деле воспитания благородной воли на привычное для среды интеллигентов обесценивание лучших порывов человеческой души, на вечную критику по отношению к ним и издевательство над ними. «С точки зрения интересов детей мы такие действия не можем назвать иначе, как дьявольскими. Если в наших современных детях так мало благородства и хороших влечений, то объяснить это можно лишь распространившейся в нашем обществе болезнью критицизма. Критиканство грубых и невежественных людей отравляет души наших детей, и любящие своих детей и дорожащие их душевным развитием родители обязаны всеми силами охранять их от таких типов» (Каэлас, 1917: 150), - приходит автор к выводу, не утратившему

своей актуальности и в XXI веке.

В журнале немало интересных психолого-педагогических находок, безусловно требующих более развернутого изложения. Но и при столь кратком обзоре видно, что и статьи поборников революционной «перестройки» личности, и статьи охранителей ее духовного мира печатались в 1917 году на страницах одного и того же издания буквально рядом и никак внешне специально не акцентировалось с позиции нравственной составляющей их содержания, смысловой аутентичности выдвигаемых идей ценностному спектру православного миропонимания. Но оправданы ли подобные эклектизм и плюрализм в отношении познавательной деятельности человеческого духа, который методами науки через познание естества служит познанию замысла Божия о мире и человеке?

Заключение

1910-е годы - это растянутый во времени процесс бифуркации, утраты целостности связей и отношений вследствие ослабления православных скреп в сознании и миропонимании людей. Его рубежной точкой стал 1917 год, когда и произошел катастрофический сдвиг традиционного духовно-качественного основания русской цивилизации. Следствием его стал раскол во всех сферах и человеческого сознания, и человеческого бытия.

Процесс решения практико-ориентированной задачи создания новой российской школы в 1910-х годах характеризовался внутренним конфликтом, обусловленным противоречием мировоззренческих установок сознания представителей профессионального сообщества. Мощный прессинг «передовых», подчерпнутых с Запада идей, подпитывающих метафизическую устремленность общественного сознания к смутно понимаемой «лучшей жизни» и кардинальному разрыву с прошлым, в том числе и с прежними традициями как необходимому условию ее обретения, а также стремление науки к самостоятельности и формулированию собственных оснований, которые ученые все более связывали с

введением естественнонаучной методологии, сформировали атмосферу желательности пересмотра духовно-нравственных ограничений, препятствующих прогрессивным преобразованиям в разных социальных сферах. Открывалось окно возможностей для ревизии фундаментальных оснований психологии, и постепенно через плюрализм и эклектику она отмежевалась не только от понятия Бога, но как следствие и от аутентичного представления о личности и понимания укорененности мышления в личном бытии как своей энергийно-смысловой основе. Интроспективный призыв к внутреннему познанию был заменен призывом к изучению законов наследственности и общественных отношений и их влияния на ход развития индивида как генеральных и избыточных факторов.

Материалы публикаций журнала «Психология и дети» позволяют проследить исток будущей трагедии советской школы, когда вследствие отказа от признания реальности души как источника психической деятельности и фундаментального теоретического принципа, а также отрицания религиозно-нравственных оснований образовательно-воспитательной деятельности результаты психологических исследований начинают обслуживать сугубо политизированный подход к толкованию задач школы - школа как социально желательная замена семьи, - как хорошо отлаженный механизм, способный взять под контроль все проявления душевной и физической жизни подрастающего человека.

Модернистский «переворот в психологии» и поиск натуралистической философской модели, замещающей традиционных представлений о личности и ее нравственной самоценности, имел свое целеполагание совсем не в науке, а в практике создания универсального механизма «революционного воспитания бойцов рабочего класса против эксплуататоров», как об этом писал П.П. Блонский (1979: 1: 35), или конструирования субъекта нравственных и социальных трансформаций, «субъекта транзиции», по определению С.Г. Новикова (2013: 56), которое базировалось на материалистическом мировоззрении. В этом контексте не может быть речи о «личности», хотя речь о личности велась бесконечно начиная с детского сада, но

фактически формировался индивид как носитель и исполнитель социальной функции, человек высокой самоотдачи в общественных делах. Его развивали и окультуривали, воспитывали и образовывали для того, чтобы цель свою он видел не выше общественного блага.

Процесс модернизаций продолжается и сегодня, разворачиваясь в деятельности по конструированию субъекта цифрового мира, которая базируется уже не только на внеличностных, но даже и не на внечеловеческих, не собственно бытийных, а виртуальных представлениях ее апологетов. И представления эти не есть акт сознания, а только структурный отклик, сформированный в конфигурациях технических, лингвистических и операционных компонентов в информационном вне-бытии киберпространства. Проведенное исследование выявляет истоки и потенциальный базис возникновения феномена человеческого сознания, порождающего не просто виртуальную психологическую реальность, а виртуальную реальность как актора деятельности порождающего его сознания. Основания - в том безличном субъекте, который был усвоен психологической наукой как результат выбора ею пути своего выхода из процесса бифуркации 1910-х годов, кульминационной точкой которого стал 1917 год.

ЛИТЕРАТУРА

Блонский П.П. 1979. Как я стал педагогом. - В кн. Блонский П. П. Избранные педагогические и психологические сочинения: В 2 т. М.: Педагогика. 1: 5-47.

Блонский П.П. 1917. Личность ребенка и воспитание. - Психология и дети. 1: 4-14.

Блонский П.П. 1917. Совместное обучение в средней школе. - Психология и дети. 1: 78-80.

Каэлас А.А. 1917. Воля и ее воспитание. - Психология и дети. 6-8: 118-150.

Кей Э. 1905. Век ребенка. Пер. с нем. Е. Залога и В. Шахно; под ред. и с предисл. Ю. И. Айхенвальда. М.: Д.П. Ефимов. 295 с.

Никольская А.А. 1995. Возрастная и педагогическая психология дореволюционной России. Дубна: Изд. центр «Феникс». 336 с.

Новиков С.Г. 2013. Воспитание субъекта модернизации России: взгляд на современную проблему сквозь призму опыта 1920-1930-х годов. - Современное образование. 4: 54-73.

От редакции. 1917a. Психология и дети. М.: Задруга. 1 (январь): 1-3.

От редакции. 1917b. Психология и дети. М.: Задруга. 2 (февраль): 1-4.

От редакции. 1917c. Психология и дети. М.: Задруга. 6-8 (октябрь-декабрь): 1-3.
Рудик П.А. 1917. Анкета в педагогике. - Психология и дети. 5: 2-11.
Рыбников Н.А. 1917a. Биографический метод в психологии. - Психология и дети. 6-8: 1-14.
Рыбников Н.А. 1917b. Религиозная драма ребенка. - Психология и дети. 5: 21-32.
Соловьев, И.М. 1917. К организации школы. - Психология и дети. 5: 12-20.
Спасская К. (рец.). 1917. Соловьев, И.М. Вопросы организации школы и ее реформы. - Психология и дети. 5:78-85.
Феррьер А. 1905. Биогенетический закон и воспитание (пер. с фр. Н.Н. Бахтина). Петроград: тип. т-ва «Художественная печатня». 31 с.
Эфрусси П.О. 1917. Психология и реформа школы. - Психология и дети. 1:22-35.

Поступила / Received: 07.02.2026
Принята / Accepted: 03.03.2026

О ЖУРНАЛЕ

Гуманитарное пространство (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) издается с 2012 года. Публикуются статьи, являющиеся результатом научных исследований. К печати принимаются оригинальные исследования, содержащие новые, ранее не публиковавшиеся результаты, обзоры, аналитические и концептуальные разработки по конкретным проблемам гуманитарных и естественных наук.

Издание зарегистрировано в Международном Центре ISSN в Париже (идентификационный номер печатной версии: ISSN 2226-0773).

Выходит 4 номера в год, а так же дополнения в виде приложения к журналу.

Альманах представлен во многих базах данных и каталогах: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных (ИСТИНА), Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка (Cyberleninka) и др.

ABOUT THE JOURNAL

Humanity space (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) has been published since 2012. Articles that are the result of scientific research are published. Texts could be original researches, containing new, previously unpublished results, surveys, analytical and conceptual manuscripts on specific issues of the humanities and natural sciences.

Publication is registered in the ISSN International Centre in Paris (identification number printed version: ISSN 2226-0773).

There are 4 issues per year, as well as supplements in the form of an appendix to the journal.

Almanac is presented in many databases and directories: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Intellectual System of the Thematic Research of Scientific Metric Data (ISTINA), Russian Science Citation Index (RSCI), Cyberleninka etc.

Содержание // Contents

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ / PHILOSOPHICAL SCIENCES

Борсуковская Г.В. Отличительные черты западнохристианской традиции миссии, сформированные на ранних стадиях её развития (I-VIII вв.)

Borsukovskaya G.V. Distinctive features of the Western Christian tradition of the mission, formed in the early stages of its development (I-VIII centuries)……... 50

Гречко Ю.В. Отношение к войне в трудах русских святителей XIX века

Grechko Yu.V. The attitude to war in the works of Russian Holy Hierarches of the 19th century……. 67

Карелина Л.А. Критика протестантских концепций примирения веры и науки в наследии протоиерея Александра Васильевича Горского

Karelina L.A. Criticism of Protestant concepts of reconciliation of faith and science in the legacy of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky……. 80

Лобанова Л.А. Доказательство версии подлога исследуемого материала в процессе радиоуглеродного датирования Туринской Плащаницы в 1988 году

Lobanova L.A. Proof of the forgery of the material under study during the radiocarbon dating of the Turin Shroud in 1988…..…… 88

Пежемский Д.В. Естественно-научные экспертизы человеческих останков и святых мощей в церковной среде: практика, возможности, перспективы

Pezhemsky D.V. Natural-Scientific Examinations of Human Remains and Holy Relics in the Orthodox Church: Practice, Possibilities, and Prospects…… 101

Степанова З.В. Миссия в поучениях афонских старцев преподобного Паисия Святогорца и преподобного Порфирия Кавсокаливита

Stepanova Z.V. Mission in the teachings of the Athonite elders St. Paisiy Svyatogorets and St. Porfiry Kavsokalivit…….. 114

Ткалич А.И. Православное просвещение эвенов крайнего северо-востока Сибири
Tkalich A.I. Legal education of the Evens of the extreme north-east of Siberia……... 120

Фоменко Е.А. Прот. Всеволод Шпиллер о Евхаристии
Fomenko E.A. Archiprb. Vsevolod Shpiller on the Eucharist…….. 126

Чурсанов С.А. Три онтологических уровня и три логические модальности христианской свободы
Chursanov S.A. Three ontological levels and three logical modalities of Christian freedom……. 133

Владимир (Маслов), Игумен Убийственное раскаяние
Vladimir (Maslov), Hegumen Murderous remorse……. 150

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / PSYCHOLOGICAL SCIENCES

Серова О.Е. Воспитание личности в контексте модернистских просветительских тенденций 1910-х годов: диалог или эклектика?
Serova O.E. Personal Development in the Context of Modernist Educational Trends in the 1910s: Dialogue or Eclecticism?..... 156

О ЖУРНАЛЕ / ABOUT THE JOURNAL…….. 171